Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea Nº 54



LA FALSA IDEOLOGÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS





UrKultur

http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/

Escuela de Pensamiento Metapolítico NDR

Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea

Director:

Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com

Número 54

LA FALSA IDEOLOGÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS

SUMARIO

Más allá de los Derechos Humanos

Defender las Libertades

Alain de Benoist

Derechos humanos: en busca de un fundamento

Cuando la UNESCO decidió, en 1947, promulgar una nueva Declaración Universal de los Derechos del Hombre -la misma que se proclamaría solemnemente el 10 de diciembre de 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas- sus dirigentes procedieron a realizar una vasta encuesta previa. A iniciativa especialmente de Eleanor Roosevelt, se constituyó un comité internacional para recopilar la opinión de cierto número de «autoridades morales». Cerca de 150 intelectuales de todos los países fueron interrogados para determinar así la base filosófica de la nueva Declaración de Derechos. El saldo de esta iniciativa fue un fracaso, y sus promotores se limitaron a registrar las inconciliables divergencias entre las respuestas obtenidas. Al no llegar a ningún acuerdo, la Comisión de los Derechos Humanos de la ONU decidió no publicar los resultados de dicha encuesta.

En su respuesta, Jacques Maritain ya se mostraba desilusionado al declarar que, en lo tocante a los derechos humanos, era «posible un acuerdo práctico, [pero] un acuerdo teórico resulta imposible». Sin embargo, evidentemente resulta difícil hablar de los derechos humanos sin una concepción precisa que considere a un ser portador de tales derechos; jamás se ha podido establecer algún consenso en este punto. Los autores de la Declaración Universal redactaron una visión consensual que no correspondía con la realidad; ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo, renunciaron a justificar lo que se afirmaba. «La Declaración -confirma Frangois Flahaut- debía ser aceptada por todos a condición de que nadie cuestionara lo que la justificaba. Se impuso por mera autoridad».

Rene Cassin tenía la costumbre de decir que los derechos humanos descansaban «en un acto de fe en el mejoramiento del futuro y del destino del hombre». Tal «acto de fe» se justificaría, pues, por sus finalidades. «Dichas finalidades -escribe Julien Freund- se establecen como normas para luego afirmar dogmáticamente que son valiosas y dignas de ser buscadas; carecen del carácter apodíctico de una proposición científica». De donde resulta que la concepción del hombre sobre la que se erige la teoría de los derechos proviene no de la ciencia sino de la opinión. A partir de ese solo hecho, a semejanza de una religión -toda creencia vale solamente en la medida en que se le cree- los derechos únicamente pueden tener una validez opcional, o sea, se imponen sólo en tanto se acepta que sean impuestos; carecen de cualquier validez que no sea la que se les confiere. «Cualquier reflexión coherente sobre los derechos humanos -dice también Julien Freund- sólo puede partir del siguiente hecho fundamental: que no fueron establecidos científicamente sino dogmáticamente». «Los derechos humanos -añade Frangois De Smet- no pueden escapar a su catalogación como ideología. Es con este título que se encuentran expuestos a la crítica».

La definición misma de la que habla la teoría de los derechos es menos evidente de lo que parece. Lo prueba el hecho de que los «derechos humanos» no se hayan extendido más que de manera progresiva hacia las mujeres y hacia otras categorías de poblaciones humanas. Podemos recordar, a guisa de símbolo, que los dos países occidentales que durante mayor tiempo mantuvieron en vigor la institución de la esclavitud, Francia y Estados Unidos, fueron también los primeros en proclamar los derechos humanos. Muchos de los redactores de la Declaración Americana de los Derechos de 1776 eran también, ellos mismos, propietarios de esclavos.

Tampoco existe un consenso doctrinal o filosófico en cuanto a la definición de los derechos. «Una especie de engaño envuelve

la noción misma de derechos fundamentales», reconoce el jurista Jean Rivero. Cuando se habla de un «derecho del hombre», ¿se quiere decir que tal derecho posee un valor intrínseco, un valor absoluto o un valor instrumental? ¿Es de tal importancia que su realización debe prevalecer sobre cualquier otra consideración, o es que solamente cuenta entre las cosas que son indispensables? ¿Otorga un poder o un privilegio? ¿Permite hacer o confiere alguna inmunidad? Muchas preguntas, muchas respuestas.

Las críticas a la teoría de los derechos frecuentemente subrayan su carácter evanescente pero también contradictorio. Taine escribía, por ejemplo, a propósito de la Declaración de 1789:

> La mayoría de los artículos no son más que dogmas abstractos, definiciones metafísicas, axiomas más o menos literarios, es decir, más o menos falsos, vagos y contradictorios, susceptibles de tener otros sentidos, e incluso susceptibles de tener sentidos opuestos; buenos para el boato de una arenga pero no para un uso efectivo; simplemente decorativos; una especie de enseña pomposa, inútil y pesada....

Afirmaciones análogas se encuentran en pluma de todos los autores de la Contrarrevolución.

Que siempre haya habido desacuerdo acerca del alcance y el contenido de los derechos humanos está fuera de discusión. El artículo 2 o de la Declaración de 1789, por ejemplo, hace del derecho de «resistencia ante la opresión» uno de los derechos naturales e imprescriptibles. Kant, por el contrario, niega la existencia de tal derecho y llega incluso a encomiar el deber de obediencia a las dictaduras. Justifica tal rechazo al afirmar que el derecho no puede ni debe jamás efectuarse más que mediante el derecho, lo que significa que un estado jurídico sólo es posible al someterse a la voluntad legislativa de un Estado. (Aquí, el derecho natural se invierte bruscamente como derecho positivo). La Declaración de 1789 también estipula, a la manera de Locke, que el derecho de propiedad es «inviolable y sagrado». La Declaración de 1948 se cuida muy bien de tomar en cuenta de nuevo esta fórmula. La mayoría de los defensores de los derechos de los pueblos disocian al pueblo del Estado, lo que resulta indispensable si se quieren defender los derechos de las minorías. Empero, Hans Kelsen, teórico del Estado de derecho, rechaza expresamente semejante diferencia. El principio de no retroactividad de las leyes, que en 1789 era tenido como un derecho imprescriptible, se abandonó al tratarse de «crímenes contra la humanidad». La libertad de expresión, garantía incondicional en los Estados Unidos tutelada por los derechos humanos, no lo es en Francia, la otra «patria de los derechos humanos», porque algunas opiniones no merecen ser consideradas así. En los Estados Unidos es posible también vender la propia sangre, mientras que el derecho francés considera nulo cualquier contrato lucrativo sobre cualquier producto del cuerpo humano. Los ejemplos se podrían multiplicar.

Los derechos humanos pueden igualmente parecer contradictorios entre sí. De manera general, es frecuente que los derechos que proclaman una libertad positiva entren en contradicción con los que postulan una libertad negativa: el derecho al trabajo, por ejemplo, puede tener por obstáculo el derecho de propiedad o el derecho a la libre iniciativa. La ley francesa garantiza, desde 1975, el derecho al aborto, pero el texto de las leyes sobre bioética que se adoptaron el 23 de junio de 1994 en la Asamblea Nacional prohibe los experimentos con embriones, alegando la necesidad de «respeto al ser humano desde el comienzo de la vida». Si se estima que el embrión todavía no es un ser humano, no entenderíamos por qué estaría prohibido experimentar con él. Si se estima que ya lo es, no entenderíamos cómo se justificaría el aborto.

¿Cómo distinguir los derechos «verdaderos» de los «falsos»? ¿Cómo impedir que los «derechos humanos» no se vuelvan una expresión veleidosa, simple flatus vocis que tiene el sentido -siempre cambiante- que se le atribuye ante tal o cual circunstancia? Jean Rivero observa, por su parte, que «la mayor paradoja del destino de los derechos humanos desde hace dos siglos

es indudablemente el contraste entre el deterioro de sus raíces ideológicas y el desarrollo de su contenido y su recepción a escala universal». Es otra forma de decir que mientras más se extiende el discurso de los derechos humanos más se acrecienta la incertidumbre respecto de su naturaleza y de sus fundamentos.

Ahora bien, la cuestión de los fundamentos se plantea en nuestros días con una particular agudeza. Es, efectivamente, sólo en fecha reciente -como lo dice Marcel Gauchet- que la problemática de los derechos humanos «acabó por salirse de los libros para transformarse en historia efectiva». A partir del siglo XIX, la moda de la teoría de los derechos humanos se había desacelerado, e incluso suspendido, al amparo de las teorías historicistas y después de las doctrinas revolucionarias. Pensar en términos del movimiento de la historia, en términos del progreso, conducía necesariamente a relativizar la importancia del derecho. Al mismo tiempo, el advenimiento del tiempo histórico entrañaba cierto descrédito de la intemporalidad abstracta que caracteriza al «estado de la naturaleza» del que procederían los derechos. La caída de los regímenes totalitarios, el debilitamiento de las esperanzas revolucionarias, la crisis de todas las representaciones futuribles, en especial de la idea de progreso, lógicamente coincidieron con el fortalecimiento de la ideología de los derechos.

Históricamente, desde 1970 los derechos humanos resultaban opuestos por principio al sistema soviético. Con el naufragio de éste -por una notable coincidencia, el año de la caída del muro de Berlín es también el del bicentenario de la Declaración de 1789- se emplearon todos los acimut para descalificar a los regímenes o las prácticas de cualquier tipo, en particular en el Tercer Mundo, pero también para servir de modelo a nuevas políticas nacionales e internacionales. La Unión Europea también le concedió un lugar de primer rango, mientras que desde hace algunos años asistimos, con autores como Rawls, Habermas, Dworkin y algunos otros, a un nuevo intento de fundación del derecho de la comunidad política. La cuestión del fundamento de los derechos humanos encuentra de nuevo, pues, una nueva apuesta.

En su versión canónica, tanto en Locke como en Hobbes, la teoría de los derechos procede por racionalización mítica del origen. Proyecta en el pasado abstracto del estado de la naturaleza, pasado que se encuentra fuera de la historia, la búsqueda de una norma primordial intemporal en sí misma en cuanto a la composición del cuerpo político.

Se podría calificar tal proceso de cognitivo-descriptivo. Bajo esta óptica, los derechos son los que todos los hombres suponen «poseer» por el solo hecho de ser hombres. El individuo obtiene sus derechos imprescriptibles del «estado de la naturaleza» como uno de tantos atributos constitutivos de su ser. Es la legitimación clásica debida a la naturaleza humana.

Dicha legitimación aparece claramente en los grandes textos fundacionales. La Declaración de Independencia estadounidense establece que todos los hombres fueron «creados ¡guales» y que el Creador provee {endowed) cierto número de derechos inalienables. La Declaración Universal de 1948 proclama desde su artículo 1º: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Están dotados de razón y de conciencia». Debido a que son naturales e innatos, los derechos son inalienables e imprescriptibles.

Numerosos defensores de la ideología de los derechos se atienen todavía a dicho razonamiento. Francis Fukuyama, por ejemplo, afirma que cualquier discusión seria sobre los derechos humanos se debe fundar, en última instancia, en una visión de las finalidades y de los objetivos de la existencia humana que, a su vez, casi siempre debe fundarse en una concepción de la naturaleza humana.

Según él, solamente «la existencia de una naturaleza humana única, compartida por todos los habitantes del mundo, puede proporcionar, al menos en teoría, un terreno común para fundar los derechos universales del hombre» 16. Por ello él es partidario de recurrir al lenguaje de los derechos {rights

talk), ya que éste es «más universal y más fácilmente comprensible».

Agrega que el discurso de los derechos vale porque todos los hombres tienen las mismas preferencias, lo que demuestra que son, «a final de cuentas, fundamentalmente los mismos». Encontramos este razonamiento de tipo lockeano entre conservadores como Tibor R. Machan, Eric Mack, Douglas Rasmussen o Douglas J. Den Uyl, en una perspectiva que también se inspira en el objetivismo libertario de Ayn Rand.

Esta visión se topa con grandes dificultades, comenzando por el hecho de que no existe consenso en torno a la «naturaleza humana». En el curso de la historia, la noción misma de «naturaleza» ha sido objeto de las definiciones más contradictorias. Para los antiguos, la naturaleza humana ordena a los individuos hacia el bien común; para los modernos, legitima su derecho a perseguir no importa qué fin, aunque no tengan fundamentalmente nada en común más que este derecho. Además, una vez que se haya demostrado que existe una naturaleza humana, eso no demuestra en absoluto que se derive que el hombre tiene derechos en el sentido en que la doctrina de los derechos humanos le otorga a esta palabra.

Hegel ya había comprobado que era difícil referirse a la «naturaleza» y concluir, enseguida, la igualdad de los hombres entre sí: «Hay que decir que, por naturaleza, los hombres son más bien desiguales». Las ciencias de la vida no han desmentido este punto de vista. El estudio de la naturaleza biológica del hombre, que además no ha dejado de avanzar en los últimos decenios, demuestra que la «naturaleza» es muy poco igualitaria y, sobre todo, que lejos de que el individuo sea la base de la existencia colectiva, es más bien la colectividad la que constituye la base de la existencia individual: tanto para Darwin como para Aristóteles, el hombre es por naturaleza, y en principio, un ser social. En un artículo que hizo mucho ruido, Robin Fox escribió que del estudio de la naturaleza biológica del hombre se podrían extraer conclusiones que irían directamente en contra de la ideología de los derechos humanos; así, por ejemplo, la legitimación del homicidio, de la venganza, del nepotismo, del matrimonio arreglado o de la violación: «no hay nada en las 'leyes de la naturaleza' que nos diga que un grupo de individuos emparentados genéticamente no tenga el derecho de buscar, por todos los medios, maximizar el éxito reproductivo de sus miembros». Fox llega a la conclusión de que los «derechos naturales» de los que habla la ideología de los derechos o van en contra de lo que se observa efectivamente en la naturaleza, o bien conciernen a cosas sobre las que la naturaleza no dice, estrictamente, nada. Encontramos una conclusión semejante con Paul Ehrlich. Baudelaire, más radical, afirmaba: «La naturaleza no puede aconsejar más que el crimen».

Otra dificultad reside en el alcance de lo que puede deducirse de un reporte de hechos. La tradición liberal anglosajona no ha dejado de afirmar -siguiendo a David Hume, a G. E. Moore, a R. M. Haré y a otros autores- que del ser no se podría deducir un deber ser: el error del «naturalismo» {naturalistic fallacy) consistiría en creer que la naturaleza puede proporcionar una justificación filosófica de la moral o del derecho. Esta afirmación es extremadamente discutible por razones que no expondremos aquí. Pero desde un punto de vista liberal, entra en contradicción con la idea de que el fundamento de los derechos humanos tendría que buscarse en la naturaleza humana. Si suponemos, en efecto, que el hombre jamás hubiese tenido, en el «estado de la naturaleza», las características que la ideología de los derechos le atribuye, si no se extrajese del ser un deber ser, si no se puede pasar de una constatación indicativa a une prescripción imperativa, no vemos cómo un acta de «derechos» podría justificar la exigencia de preservarlos. Tal es precisamente el argumento que Jeremy Bentham hacía valer contra los derechos humanos: teniendo en cuenta la escisión entre el derecho y el hecho, incluso si la naturaleza fuese lo que dicen los partidarios de los derechos, no podríamos colegir ninguna prescripción. La misma argumentación la encontramos, desde otra óptica, tanto en Hans Kelsen como en Karl

Popper. Más recientemente fue retomada por Ernest van den Haag.

La idea de un «estado de la naturaleza» que habría precedido a cualquier forma de vida social, en fin, parece hoy día cada vez menos sostenible. Algunos defensores de los derechos humanos lo reconocen abiertamente. Jürgen Habermas, por ejemplo, no duda al decir que «la concepción de los derechos humanos debe ser liberada del peso metafísico que constituye la hipótesis de un individuo determinado antes de cualquier socialización y que llega al mundo, de alguna manera, con derechos innatos». Se tiende entonces a hacer del individuo aislado una hipótesis racional necesaria o una ficción narrativa útil. Rousseau ya evocaba un estado de la naturaleza «que quizá no existió», pero «que sin embargo es necesario para tener nociones justas» {Discours sur ¡'origine et les fondements de l'inégalité). El estado de la naturaleza sería una «ficción necesaria» que permitiría imaginar cuál sería la condición de los hombres antes de que fueran sometidos a cualquier forma de obediencia, es decir, antes de cualquier relación social; se deduce que en tal estado serían «libres e iguales»; esto es, evidentemente, mera especulación. «Por supuesto -escribe Raymond Aron- fórmulas como 'los hombres nacen libres e iguales en derechos' no resisten el más mínimo análisis: 'nacer libre', en sentido propio, no significa nada».

El discurso de los derechos humanos que hoy está de regreso es mucho más problemático que el que se enunciaba en la época de las Luces. «Si hay un retorno del derecho -observa Marcel Gauchet- es un derecho sin la naturaleza. Tenemos el contenido del derecho subjetivo sin el soporte que permitió elaborarlo». Si la naturaleza humana no es lo que se creía saber en el siglo XVIII, ¿en qué se puede fundar la doctrina de los derechos naturales? Si el advenimiento de la sociedad ya no corresponde a una salida del «estado de la naturaleza», ¿cómo damos cuenta de él de manera que sea compatible con la teoría de los derechos, es decir, con una teoría centrada en el individuo?

Algunos autores, como James Watson, piensan que sería mejor dejar de razonar en términos de «derechos» del hombre y limitarse a hablar de «necesidades» o de «intereses humanos». Pero este paso, que vendría a reemplazar la aproximación moral por una aproximación de tipo utilitarista o consecuentalista se topa con el hecho de que no se puede establecer ningún consenso sobre el valor de los «intereses» o sobre la jerarquía de las «necesidades», habida cuenta del carácter eminentemente subjetivo e intrínsecamente conflictivo de tales nociones. Además, los intereses siempre son, por definición, negociables, mientras que los valores y los derechos, no (el derecho a la libertad no se reduce al interés que un individuo pueda tener en ser libre). En fin, el utilitarismo no podría dar fundamento a los derechos humanos puesto que partiría del principio de que siempre es legítimo sacrificar a algunos hombres si dicho sacrificio permitiera incrementar la «cantidad de felicidad» de un mayor número de hombres.

Una alternativa mas ambiciosa es la de la filosofía kantiana que pregona una moral fundada en la independencia de la voluntad. La verdadera elección moral -afirma Kant- implica la libertad de la voluntad, o sea, una libre volición que se autodetermina, liberándose de cualquier causalidad natural. Al definir como justa toda acción «que pueda hacer coexistir el libre arbitrio de cada uno con la libertad de los demás según una ley universal», Kant hace de la libertad el único «derecho originario que pertenece a todo hombre en virtud de su humanidad». Desde esta óptica, la esencia pura del derecho reside en los derechos humanos, pero éstos ya no se fundan en la naturaleza humana sino en la dignidad {Würde). Respetar la dignidad del hombre es tener respeto por la ley moral de la que él es portador.

La propia humanidad es una dignidad -escribe Kant- pues el hombre no puede ser utilizado por ningún hombre (ni por otros ni por él mismo) simplemente como medio; siempre es necesario que él sea, al mismo tiempo, un fin, y en ello consiste su dignidad; gracias a ella, se eleva por encima de todos los demás seres del mundo que no

sean seres humanos y que, en cualquier caso, pueden ser utilizados, en consecuencia, por sobre todas las cosas.

En relación con los anteriores teóricos de los derechos humanos el cambio de perspectiva es radical.

En su origen -recuerda Pierre Manent- los derechos humanos eran los derechos naturales del hombre, aquellos que estaban inscritos en su naturaleza elemental [...] La dignidad humana, en cambio, se constituye, según Kant, tomando una distancia radical o esencial respecto de las necesidades y los deseos de su naturaleza.

La teoría moral de Kant es, en efecto, una teoría deontológica, o sea que no depende de ninguna proposición sustancial concerniente a la naturaleza humana o a las finalidades humanas que derivarían de dicha naturaleza. La razón misma ya no recibe de ella una definición sustancial, sino una definición puramente procedimental, lo que quiere decir que el carácter racional de un agente se prueba por su manera de razonar, por su manera de llegar a un resultado, no porque el resultado de su razonamiento sea sustancialmente exacto en el sentido de que sea conforme a algún orden exterior. Al emanar de la sola voluntad, la ley moral expresa el estatuto del agente racional. Es una prolongación de la teoría cartesiana del pensamiento «claro y distinto», derivada ella misma de la concepción agustiniana de la interioridad. Para Kant, el procedimiento decisivo de la razón es la universalización.

A partir de ella, los derechos no solamente ya no derivan de la naturaleza humana sino que, en cierta manera, se le oponen. Actuar moralmente es actuar por deber, no por inclinación natural. La ley moral ya no se impone desde el exterior: está prescrita por la misma razón. El orden natural no determina más nuestras finalidades ni nuestros objetivos normativos; en lo sucesivo tenemos que producir la ley moral a partir de nosotros mismos. Por ello, Kant recomienda no ser conforme a la naturaleza, sino construir una imagen de las cosas siguiendo los cánones del pensamiento racional. La libertad en Kant no es una tendencia o un atributo de la naturaleza humana, sino la esencia misma de la volición humana -una facultad absolutizada, desapegada de cualquier contingencia, facultad que permite desprenderse de cualquier forma de determinismo y cuyo único criterio es la pertenencia al universo moral del humanismo abstracto. (Idea muy próxima a la doctrina calvinista: la naturaleza humana es pecaminosa, y la actitud moral consiste en liberarse de cualquier deseo o inclinación natural. Esta idea ya la encontramos en Platón.) La abstracción de los derechos humanos, arrogantemente reivindicada, saca del juego a la naturaleza. En el límite, la humanidad es definida como capacidad de liberarse de la naturaleza, de emanciparse de cualquier determinación natural, ya que toda determinación dada por encima de sí contradice la independencia de la voluntad.

Esta teoría, que encontraremos en John Rawls y en numerosos autores liberales, se expone a una crítica bien conocida: al haber sido postulados estos principios a priorí, ¿cómo podríamos estar seguros que se aplican a la realidad empírica? ¿Y cómo conciliar la marginación de la naturaleza humana con el saber de las ciencias de la vida, que establece la realidad siempre con mayor fuerza?

Hegel ya había subrayado que el universalismo kantiano, al no tomar en cuenta la eticidad social {Sittlichkeif), es decir, el conjunto de obligaciones morales hacia la comunidad a la que se pertenece como resultado únicamente de dicha pertenencia -obligaciones ampliamente fundadas por las costumbres y las prácticas establecidas- es incapaz de generar normas concretas para la acción. Al ser incapaz de fijar el deber de los contenidos y de distinguir las acciones moralmente buenas, no llega a abandonar el subjetivismo formal. La autonomía moral se obtiene, así, a un precio fantasma: el ideal de desprendimiento remite a una libertad buscada por sí misma, a una libertad sin contenido. Pero el mismo ideal remite también a cierto etnocentrismo, pues no se podrían tener derechos formales y procedentes que no implicaran de manera subrepticia un contenido sustancial: «La declaración de derecho es también una

afirmación de valor» (Charles Taylor). Las éticas liberales se caracterizan comúnmente por la búsqueda de un principio formal, axiológicamente neutro, que pueda constituir un criterio universalizable. Tal neutralidad axiológica siempre es artificial.

En cuanto a la razón, solamente puede quedarse muda ante sus propios fundamentos. Alasdair Maclntyre demostró que jamás es neutra o intemporal; antes bien, siempre está vinculada a un contexto cultural y socio-histórico. La razón kantiana cree poder conocer una ley universal, o sea un mundo que le sería exterior; jamás podría producirla más que a partir de ella misma. Tributaria siempre de sus encarnaciones particulares, es indisociable de una pluralidad de tradiciones.

La noción de dignidad no es menos equívoca. Sabemos que los teóricos modernos de los derechos humanos, incluso aquellos que no se refieren explícitamente a la filosofía de Kant, siempre la usan mucho. La palabra «dignidad», ausente en la Declaración de los Derechos de 1789, figura en el preámbulo a la Declaración Universal de 1948, donde se evoca expresamente «la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana». Esta dignidad es, evidentemente, la propia de una humanidad abstracta; «siempre se relaciona con la humanidad intrínseca liberada de toda regla o norma impuesta socialmente», escribe Peter Berger. Se sabe que, históricamente, la dignidad, atribuida a todos, reemplazó al honor, presente sólo en unos cuantos.

En su acepción actual, el término tiene cierta resonancia religiosa. La idea de una dignidad igual en todos los hombres no pertenece, en efecto, ni al lenguaje jurídico ni al lenguaje político, sino al lenguaje moral. En la tradición bíblica la dignidad posee un sentido preciso: eleva al hombre por encima del resto de la creación, le asigna un estatuto aparte, lo coloca, en tanto único titular de un alma, como alguien radicalmente superior a los demás seres vivientes. También tiene un alcance igualitario ya que ningún hombre podría ser visto como mayor o menor en dignidad que otro. Eso significa que la dignidad no tiene nada que ver con los méritos o cualidades propios de cada uno, sino que ya constituye un atributo de la naturaleza humana. Dicha igualdad está en relación con la existencia de un Dios único: todos los hombres son «hermanos» porque tienen el mismo Padre (Malaquías 2, 10), porque todos han sido creados «a imagen de Dios» (Gen. 9, 6). Como lo dice la Mijkna: «El hombre fue creado en un ejemplar único a fin de que nadie diga al otro: mi padre es superior al tuyo» (Sanedrín 4, 5). Insistiendo más en el amor que en la justicia, el cristianismo tomó la misma idea por su cuenta: la dignidad es, por principio, el título mediante el cual el hombre puede colocarse legítimamente como el amo de lo inanimado, como el centro de la creación.

En Descartes, la afirmación de la dignidad humana se desarrolla a partir de la valorización de la interioridad como lugar de autosuficiencia, como sitio del poder autónomo de la razón. Entre los modernos, la dignidad es siempre un atributo, pero en lugar de que este atributo sea recibido de Dios, se vuelve un rasgo característico que, de súbito, el hombre tiene en su naturaleza. Finalmente, en Kant la dignidad está directamente asociada al respeto moral.

Podríamos decir -escribe Pierre Manent- que la concepción kantiana es una radicalización, y con ello una transformación, de la concepción cristiana que Santo Tomás, en particular, había concluido. Si para Santo Tomás la dignidad humana consistía en obedecer libremente a la ley natural y divina, para Kant consiste en obedecer la ley que el hombre se da a sí mismo.

Cualquiera que sea el sentido que se le dé, la dignidad se vuelve problemática desde el momento en que se le considera un absoluto. Comprendemos relativamente lo que quiere decir ser «digno de» tal o cual cosa, pero, ¿«digno» en sí? La dignidad, tal y como la concibe la teoría de los derechos, ¿es un derecho o un hecho? ¿Una cualidad de la naturaleza o de la razón? En Roma, la dignitas estaba estrechamente vinculada a una relación comparativa, necesaria para determinar las cualidades que hacían que algo la mereciera, que la volviera digna. Cicerón: «Dignitas est alicujus honesta et

cultu et honore et verecundia digna auctoritas». Desde esta óptica, la dignidad no podía, evidentemente, estar presente en cada uno. La dignidad moderna, por el contrario, es un atributo que no podría ser objeto de un más o un menos, puesto que es un todo. El hombre que es digno no se opone más que al hombre que es indigno, y la «dignidad del hombre» se convierte en un pleonasmo puesto que el solo hecho de ser hombre, cualquiera que sea, lo hace digno. Sin embargo, si el hombre debe ser respetado en razón de su dignidad, y en lo que funda su dignidad es su derecho al respeto, nos encontramos ante un razonamiento circular. En fin, si todo el mundo es digno, es como si nadie lo fuera: los factores de distinción deben buscarse en otra parte.

Conscientes de las dificultades que se generan de la legitimación de los derechos humanos mediante la naturaleza humana, los herederos modernos de Kant 41 abandonaron todo camino de tipo cognitivo parar adoptar una aproximación prescriptiva. Pero entonces, con todo rigor, los derechos que defienden ya no son derechos. Son únicamente exigencias morales, «ideales humanos», que a lo más representan aquello que tiene necesidad de erigirse como derechos para llegar a un estadio social considerado, con o sin razón, como deseable o mejor. Pierden, así, cualquier virtud coercitiva, pues los ideales no confieren por sí mismos ningún derecho.

Otra forma de fundamentar los derechos humanos consiste en hacerlos descansar en la pertenencia de la especie humana. Al igual que en la Biblia, la humanidad está presente como una «gran familia» en la que todos sus miembros serían «hermanos». Quienes adoptan esta postura hacen notar que todos los hombres están emparentados entre sí por el hecho de su pertenencia común a la especie humana. Enseguida afirman que es sobre la base de este parentesco que se les deben atribuir o reconocer los mismos derechos. André Clair propone, así, hacer descansar los derechos humanos no sobre la igualdad o la libertad sino sobre el «tercer derecho» de la fraternidad. Al mismo tiempo, con eso se desactivaría la carga individualista de la teoría clásica de los derechos: «Si se piensa en la fraternidad en relación con la paternidad, nos encontramos metidos en una problemática nueva que ya no es la de los derechos humanos en sentido habitual (subjetivo), sino en la de su arraigo en un linaje o una tradición».

Ese punto resulta interesante pero se topa, a su vez, con dificultades infranqueables. Por principio, contradice frontalmente la doctrina que establece que los derechos humanos son fundamentalmente derechos individuales; la fuente de estos derechos es el individuo considerado en sí mismo, no en función de su historia, de su pertenencia o de su genealogía. Ahora bien, de la sola pertenencia a la especie es más fácil extraer derechos colectivos que derechos del individuo. A esta contradicción se añade otra, en la medida en que la fraternidad se define ante todo no como un derecho sino como un deber que no se aprehende más que de modo normativo en relación al prójimo: decir que todos los hombres son hermanos solamente quiere decir que deben verse como tales.

La vulgata ideológica de los derechos humanos estipula explícitamente que los derechos de los que habla son los del hombre en sí, es decir, de un hombre desasido de todas sus pertenencias. De allí se deduce que el estatuto moral (los derechos) jamás puede tener la función de pertenencia a un grupo. Ahora bien, la humanidad constituye indefectiblemente un grupo. La cuestión es, pues, saber por qué se le reconoce a este grupo un valor moral que se le niega en las instancias infraespecíficas, por qué se afirma que todas sus ámbitos de pertenencia deben ser tenidos por nulos y por qué hay que considerar a una, la pertenencia a la humanidad, como decisiva. Jenny Teichmann, quien formó parte de los autores que buscaban erigir los derechos de pertenencia a la especie humana, escribió que «es natural, para los seres gregarios, preferir a los miembros de su propia especie, y los hombres no son la excepción a esta regla». ¿Pero por qué esta preferencia, legítima a nivel de la especie, no podría serlo también a otros niveles? Si los agentes morales están habilitados para conceder un

tratamiento preferencial sobre la base de una proximidad relativa creada por una pertenencia común, o por el tipo particular de relaciones que de ellos resultan, ¿por qué no podría generalizarse esta actitud?

Ciertamente se podría responder que la pertenencia a la especie prevalece sobre las demás porque es más vasta, porque engloba a las otras. Eso no explica por qué todas las pertenencias posibles debían ser deslegitimadas en beneficio da la que las sobrepasa, ni por qué aquello que es verdad en cierto nivel dejaría de serlo en otro.

La definición biológica del hombre como miembro de la especie humana es, además, más convencional o arbitraria que las otras: descansa sobre el único criterio de interfecundidad específica. Sin embargo, la evolución de la legislación sobre el aborto condujo a reconocer que un embrión no es más que un hombre en potencia y no en acto. La idea subyacente es que no basta la definición del hombre debida sólo a los factores biológicos. Se ha intentado ir más allá haciendo valer que no es solamente porque pertenecen a otra especie que los hombres se distinguen del resto de los seres vivos, sino también, y más que nada, por todo un conjunto de capacidades y características que le son propias. Uno de los inconvenientes es que, cualquiera que sea la capacidad o la característica considerada, es poco probable que se encuentre igualmente en cada uno. Definir, por ejemplo, la pertenencia a la especie humana por la conciencia de sí o la capacidad de poseerse a sí mismo como sujeto de derecho plantea inmediatamente el problema de la situación de los niños de corta edad, de los ancianos seniles o de quienes padecen una discapacidad profunda.

Es precisamente esta doble contradicción la que no han cesado de explotar quienes están en favor de los «derechos de los animales», incluso de quienes confieren los derechos de los hombres a otros primates superiores. Al denunciar como «especista» la doctrina de acuerdo con la cual sólo los hombres deberían ser reconocidos como titulares de derechos, estiman que no es nada moral atribuir un estatuto moral particular a los seres vivientes sobre la única base de su pertenencia a un grupo, en especial a la especie humana. Aseguran, por otra parte, que los grandes simios pertenecen a la «comunidad moral» en tanto poseen, al menos en estado rudimentario, las características (conciencia de sí, sentido moral, lenguaje elemental, inteligencia cognoscitiva) que algunos humanos «no paradigmáticos» (discapacitados profundos, en estado vegetativo, seniles, etcétera) no tienen. En otros términos, reviran, contra los partidarios de la teoría clásica de los derechos humanos, el argumento utilizado por estos últimos para desacreditar las pertenencias infraespecíficas.

Atribuir un valor especial o derechos especiales a los miembros de la especie humana tan solo porque son miembros -así escribe Elvio Baccarini- es una posición moralmente arbitraria, que no se distingue del sexismo, del racismo o del etnocentrismo. ¿Estamos dispuestos -agrega Paola Cavalieri- a decir que el parentesco genético que implica la pertenencia a una misma raza justifica conceder un estatuto moral particular a los otros miembros de su raza? La respuesta a la evidencia negativa conduce, luego entonces, a rechazar la defensa del humanismo fundado en el parentesco.

La respuesta clásica a este tipo de argumentos, que descansan en la deconstrucción de la noción de humanidad recurriendo a la idea de continuidad biológica entre los seres vivientes, es que los animales pueden ser objetos del derecho (tenemos deberes hacia ellos), pero no sujetos del derecho. Otra respuesta consiste en profundizar la noción de especificidad humana; una tercera es llevar el razonamiento hasta el absurdo: ¿por qué quedarse en los grandes primates y no atribuir los mismos «derechos» a los felinos, a los mamíferos, a los insectos, a los protozoarios? El debate no puede más que agotarse en la medida en que el problema se plantea en términos de «derechos».

El Papa Juan Pablo II, en la encíclica Evangelium vita, asevera por su lado que todos los hombres y solamente los hombres son titulares de derechos, pues son los

únicos capaces de reconocer y adorar a su Creador. Esta afirmación, además de que descansa en una creencia que no se está obligado a compartir, se topa con la objeción ya mencionada anteriormente: con toda claridad, ni los neonatos, ni los viejos que padecen la enfermedad de Alzheimer u otros que sufren grandes enfermedades mentales son capaces «de reconocer y de adorar» a Dios.

Algunos autores no consideran menos necesario reconocer que el fondo de la ideología de los derechos humanos es, inevitablemente, religioso. Michael Perry, por ejemplo, escribe que no hay ninguna razón positiva para defender los derechos humanos si no se establece que la vida humana es «sagrada».

Tal aseveración nos deja pensativos cuando proviene -lo que no es raro- de ateos declarados. Main Renaut se burló, no sin razón, de tales teóricos que, después de haber decretado la «muerte del hombre», no dejan de defender los derechos humanos, es decir, los derechos de un ser de quien ellos mismos han proclamado su desaparición. El espectáculo de quienes profesan el carácter «sagrado» de los derechos humanos vanagloriándose de haber suprimido cualquier forma de sacralidad en la vida social no es menos ridículo.

En el campo opuesto, algunos otros piensan, por el contrario, que la defensa de los derechos humanos no requiere de ningún fundamento metafísico o moral. Para Michael Ignatieff es inútil buscar, en la naturaleza humana, una justificación de los derechos, y tampoco es necesario decir que tales derechos son «sagrados». Basta con tomar en cuenta lo que los individuos estiman, en general, que es justo. William F. Schulz, director ejecutivo de Amnistía Internacional, asegura igualmente que los derechos humanos son sólo aquello que los hombres declaran ser derechos. A. J. M. Milne, con un espíritu afín, intenta fundar los derechos humanos en un «standard mínimum» determinado por ciertas exigencias morales propias de cualquier vida social. Rick Johnstone escribe que «los derechos humanos no 'ganan' porque sean 'verdaderos', sino porque la mayoría de la gente ha aprendido que son mejores que otros». Estas modestas proposiciones, de carácter pragmático, son poco convincentes. Considerar que los derechos son nada más lo que la gente estima que sean es como decir que los derechos son de una naturaleza esencialmente procedimental. El gran riesgo consiste en hacer fluctuar la definición de los derechos al gusto de las opiniones subjetivas de cada quien. Esto mismo llega a transformar los derechos naturales en vagos ideales o en derechos positivos. Ahora bien, los derechos positivos son aún menos «universales» que los derechos naturales, pues es muy frecuente que, en nombre de un derecho positivo particular, los derechos humanos sean impugnados.

Guido Calogero piensa que la idea de fundamento de los derechos humanos debe ser abandonada en favor de una de justificación argumentativa. Empero, admite que dicha propuesta resulta poco satisfactoria, pues hace depender la «verdad» de los derechos humanos de la mera capacidad argumentativa de los interlocutores, y ésta siempre permanece en suspenso ante eventuales argumentos novedosos. La búsqueda de justificación de los derechos humanos se transforma, entonces, en la búsqueda argumentada de un consenso inter-subjetivo y, así, en algo necesariamente provisional, desde una óptica que no deja de recordarnos la ética comunicativa de Jürgen Habermas.

Norberto Bobbio, finalmente, sostiene que fundar filosófica o argumentativamente los derechos humanos es algo sencillamente imposible y, para colmo, inútil. Justifica su opinión al corroborar que los derechos humanos, lejos de formar un conjunto coherente y preciso, tuvieron históricamente un contenido variable. También admite que muchos de estos derechos pueden contradecirse entre sí, y que la teoría de los derechos humanos choca contra todas las aporías del fundacionismo, pues jamás se podría establecer ningún consenso en torno a los postulados iniciales. Un punto de vista muy próximo fue emitido por ChaTm Perelman.

Sea que se esgrima la naturaleza humana o la razón, la dignidad del hombre

o su pertenencia a la humanidad, la dificultad de fundamentar los derechos humanos parece insuperable. Y si los derechos humanos no están en verdad fundados, su alcance se encuentra fuertemente limitado; no son más que «conclusiones sin premisas», como habría dicho Spinoza. A final de cuentas, la teoría se reduce a decir que es preferible no sufrir opresión, que la libertad es mejor que la tiranía, que no es bueno hacer el mal a la gente, y que las personas deben ser consideradas como personas más que como objetos; todas ellas cosas que no se podrían refutar. ¿Era necesario semejante rodeo para llegar a esto?

Universalidad y no universalidad de los Derechos humanos

Los derechos humanos sólo serían universales si incluyeran el derecho a no creer en el dogma de la universalidad de los derechos. (Giuliano Ferrara, diciembre de 2002).

La teoría de los derechos humanos se presenta como una teoría válida en todo tiempo y lugar, es decir, como una teoría universal. La universalidad, reputada como inherente para cada individuo entendido como sujeto, representa la medida aplicable a cualquier realidad empírica. Desde esa perspectiva, decir que los derechos son «universales» es otra forma de decir que son absolutamente verdaderos. Al mismo tiempo, sabemos bien que la ideología de los derechos humanos es un producto del pensamiento de las Luces, que la idea misma de derechos humanos pertenece al horizonte específico de la modernidad occidental. La cuestión que surge entonces es saber si el origen estrechamente circunscrito de esta ideología no desmiente implícitamente sus pretensiones de universalidad. Cualquier declaración de derechos, al estar fechada históricamente, ¿no provocaría una tensión o una contradicción entre la contingencia histórica que presidió su elaboración y la exigencia de universalidad que pretende afirmar?

Está claro que la teoría de los derechos, a la vista de todas las culturas humanas, representa una excepción más que la regla -y constituye, incluso, una excepción en el seno de la cultura europea, ya que surgió en un momento determinado y relativamente tardío de la historia de la cultura. Si los derechos están «allí» desde siempre, presentes en la naturaleza misma del hombre, podemos asombrarnos de que solamente una pequeña porción de la humanidad los haya notado, y que haya sido necesario tanto tiempo para advertirlos. ¿Cómo comprender que el carácter universal de los derechos sólo haya parecido «evidente» a una sociedad en particular? ¿Y cómo imaginar que esta sociedad pueda proclamar su carácter universal sin reivindicar, al mismo tiempo, su monopolio histórico, o sea, sin pretender su superioridad ante quienes no lo reconocieron? La universalidad de los derechos se confronta además con esta cuestión planteada así por Raimundo Panikkar: «¿Tiene algún sentido preguntarse si se reúnen las condiciones de universalidad mientras la cuestión misma de la universalidad está lejos de ser una cuestión universal?».

Decir que todos los hombres son titulares de los mismos derechos es una cosa; decir que tales derechos deben ser reconocidos en todos lados bajo la forma en que lo hace la ideología de los derechos, es otra muy distinta. Esto plantea, en efecto, la cuestión de saber quién tiene la autoridad para imponer este punto de vista, cuál es la naturaleza de dicha autoridad y qué es lo que garantiza el buen fundamento de su discurso. En otros términos: ¿quién decide que deba ser así y no de otra manera?

Todas estas cuestiones, que han dado lugar a una considerable literatura, desembocan, a fin de cuentas, en una alternativa simple: si se sostiene que los conceptos constitutivos de la ideología de los derechos humanos son, a pesar de su origen occidental, conceptos verdaderamente universales, habría que demostrarlo. Si se renuncia a su universalidad, se arruina todo el sistema: en efecto, si la noción de derechos es puramente occidental, su universalización a escala planetaria representa, con plena evidencia, una imposición desde fuera, un forma subrepticia de convertir y de

dominar, es decir, una continuación del síndrome colonial.

Una primera dificultad aparece ya a nivel del vocabulario. Hasta la Edad Media, no se encuentra en ninguna lengua europea -tampoco en árabe, hebreo, chino o japonés- un término que designe algún derecho como atributo subjetivo de la persona, distinto en tanto tal de la materia jurídica (el derecho). Esto nos lleva a decir que, hasta un período relativamente tardío, no existía ninguna palabra para designar a los derechos como algo perteneciente a los hombres sólo en virtud de su humanidad.

La teoría de los derechos humanos postula, además, la existencia de una naturaleza humana universal, independiente de épocas y lugares, que sería susceptible de conocerse por medio de la razón. De dicha aserción, que no le es propia (y que en sí no tiene nada de cuestionable), da una interpretación muy particular que implica una triple separación: entre el hombre y los demás seres vivos (el hombre es el único titular de los derechos naturales); entre el hombre y la sociedad (el ser humano es, fundamentalmente, el individuo; el hecho social no resulta pertinente para conocer su naturaleza); y entre el hombre y el conjunto del cosmos (la naturaleza humana no debe nada al orden general de las cosas). Ahora bien, esta triple escisión no existe en la inmensa mayoría de las culturas no occidentales, comprendidas, por supuesto, las que reconocen la existencia de una naturaleza humana.

El problema choca en particular con el individualismo. En la mayoría de las culturas -como además, hay que recordarlo, en la cultura occidental de los orígenes- el individuo en sí simplemente no es representable. Jamás es concebido como una mónada, escindido de lo que lo une, no solamente a sus semejantes sino a la comunidad de los seres vivos y al universo entero. Las nociones de orden, de justicia y de armonía no se elaboran a partir de él, ni a partir del lugar único que sería el del hombre en el mundo, sino a partir del grupo, de la tradición, de los lazos sociales o de la totalidad de lo real. Hablar de libertad del individuo en sí no tiene, pues, ningún sentido en culturas que se mantienen fundamentalmente holistas y que se rehusan a concebir al ser humano como un átomo autosuficiente. En estas culturas, la noción de derechos subjetivos está ausente, mientras que es omnipresente la de obligación mutua y la de reciprocidad. El individuo no tiene que hacer valer sus derechos sino obrar para encontrar en el mundo, y en principio en la sociedad a la que pertenece, las condiciones más propicias para la realización de su naturaleza y la excelencia de su ser.

El pensamiento asiático, por ejemplo, se expresa sobre todo mediante el lenguaje de los deberes. La noción moral que sirve de base al pensamiento chino es la de los deberes hacia los demás, no la de los derechos que se le podrían oponer, pues «el mundo de los deberes es, lógicamente, anterior al mundo de los derechos» 5 . En la tradición confuciana, que valora la armonía de los seres entre sí y con la naturaleza, el hombre no podría poseer derechos superiores a los de la comunidad a la que pertenece. Los hombres se vinculan entre sí por la reciprocidad de sus deberes y por la obligación mutua. Además, el mundo de los deberes está más extendido que el de los derechos. Mientras que a cada derecho corresponde teóricamente un deber, no es verdad que a cada obligación corresponda un derecho: podemos tener obligaciones hacia algunos hombres de los que no tenemos nada que esperar, así como también hacia la naturaleza y los animales, que no nos deben nada.

Establecer que lo que viene primero no es el individuo sino el grupo no significa en absoluto que el individuo esté «encerrado» en el grupo, sino, más bien, que adquiere su singularidad respecto de una relación social que también es constitutiva de su ser; ello tampoco quiere decir que no exista en todas partes un deseo de escapar al despotismo, a la coerción y a los maltratos. Entre el individuo y el grupo pueden surgir tensiones; eso es algo universal. Lo que sí no es universal es la creencia que establece que el mejor medio para preservar la libertad es concebir, de manera abstracta, a un individuo desprovisto de todas sus

características concretas, desligado de todas sus pertenencias naturales y culturales.

Existen conflictos en todas las culturas, pero en la mayoría de ellas la visión del mundo que prevalece no es una visión conflictiva (el individuo contra el grupo), sino una visión «cósmica» dirigida hacia el orden y la armonía natural de las cosas. Cada individuo tiene un papel por desempeñar en el conjunto donde se inserta, y el rol del poder político es asegurar, de la mejor manera, dicha coexistencia y dicha armonía, garantía de perennidad. Debido a que el poder es universal aunque las formas que asuma no lo sean, el deseo de libertad también es universal, mientras que las formas de responder a ese deseo pueden variar considerablemente.

El problema se vuelve especialmente agudo cuando las prácticas sociales o culturales denunciadas en nombre de los derechos humanos no son prácticas impuestas, sino prácticas habituales que gozan, claramente, de la aprobación masiva en el seno de las poblaciones interesadas (ello no quiere decir que jamás sean criticadas). ¿Cómo podría oponérseles una doctrina fundada en que los individuos disponen libremente de sí mismos? Si los hombres deben ser dejados en libertad para hacer lo que quieran mientras el uso de su libertad no se entrometa con la de los demás ¿por qué los pueblos, cuyas costumbres nos parecen ofensivas o condenables, no podrían ser dejados en libertad para practicarlas mientras no busquen imponerlas a otros?

Querer atribuir una validez universal a los derechos humanos tal y como están formulados -escribe Raimundo Panikkar- es postular que la mayoría de los pueblos del mundo están comprometidos, prácticamente de la misma manera que las naciones occidentales, en un proceso de transición de una Gemeinschaft más o menos mítica [...] a una «modernidad» organizada de forma «racional» y «contractual», igual a la que conoce el mundo occidental industrializado. Ése es un postulado discutible.

Puesto que proclamar el concepto de derechos humanos [...] bien podría revelarse como un caballo de Troya que, clandestinamente, se introduce en el corazón de otras civilizaciones con la finalidad de aceptar los modos de existencia, de pensamiento y de sentir en virtud de los cuales los derechos humanos constituyen la solución que se impone en caso de conflicto.

Aceptar la diversidad cultural exige un pleno reconocimiento del Otro. Pero, ¿cómo reconocer al Otro si sus valores y sus prácticas se oponen a los que se le quieren inculcar? Los defensores de la ideología de los derechos son, generalmente, partidarios del «pluralismo». ¿Pero qué hay de la compatibilidad de los derechos humanos con la pluralidad de los sistemas culturales y de las creencias religiosas? Si el respeto a los derechos individuales pasa por el no respeto a las culturas y a los pueblos, ¿habría que concluir que todos los hombres son iguales pero que las culturas que estos seres iguales han creado no lo son?

La imposición de los derechos humanos representa contundentemente una aculturación, cuya puesta en práctica corre el riesgo de significar la dislocación o la erradicación de identidades colectivas que también desempeñan un papel en la constitución de las identidades individuales. La idea clásica que asegura que los derechos humanos protegen a los individuos de los grupos a los que pertenecen, y constituyen un recurso respecto de las prácticas, las leyes o las costumbres que caracterizan a dichos grupos, confirma su carácter dudoso. Quienes denuncian tal o cual «violación de los derechos humanos» ¿miden siempre con exactitud en qué punto la práctica que critican puede ser inherente a la cultura en cuyo seno se observa? ¿Quienes se quejan de la violación de sus derechos estarían dispuestos, por su lado, a respetar esos derechos a costa de la destrucción de su propia cultura? ¿No desearían mejor que sus derechos fueran reconocidos con base en lo que hace específica a su cultura?

Es para tratar de conciliar la ideología de los derechos con la diversidad cultural que se elaboró la noción de derecho de los pueblos. Esta nueva categoría de derechos fue teorizada sobre todo después de la Segunda Guerra mundial, en particular en el marco de las reivindicaciones nacionalistas que debían conducir a la descolonización,

pero también bajo la influencia de los trabajos de etnólogos como Claude Lévi-Strauss quien, como reacción a los defensores del evolucionismo social (Lewis Morgan), denunciaba los despropósitos de la aculturación y colocaba el acento en las especificidades culturales o en la necesidad de reconocer derechos particulares a las minorías étnicas. En fecha más reciente, la renovación de las afirmaciones identitarias de todo tipo -reacción compensatoria ante la declinación de las identidades nacionales y la creciente esclerosis de los Estados-nación- puso el tema a la orden de día. Para Lelio Basso, gran defensor de los derechos de los pueblos, los verdaderos «sujetos de la historia son los pueblos, quienes igualmente son los sujetos del derecho».

Les optimistas piensan que los derechos individuales y los derechos colectivos se armonizan espontáneamente porque son complementarios; las percepciones diferirían de cualquier manera en cuanto a la jerarquía que se impone entre los primeros y los segundos. Así, Edmond Jouve asegura que «derechos humanos y derechos de los pueblos no se podrían contradecir». Otros, más numerosos, puntualizan las innegables contradicciones, pero esbozan conclusiones opuestas.

Muchos han llegado a pensar que la noción de derechos de los pueblos es sólo una abstracción destinada a justificar el reemplazo de una opresión por otra, y que solamente cuentan los derechos de los individuos -observa Leo Matarasso. Otros, por el contrario, piensan que los derechos humanos no son invocados más que como coartada ideológica para justificar actos atentatorios a los derechos de los pueblos. Encontramos la misma diversidad de opiniones a propósito del carácter «universal» o, por el contrario, estrictamente occidental de los derechos humanos.

Los derechos humanos -declara John Rawls- no son consecuencia de una filosofía particular ni de una forma, entre otras, de ver el mundo. No están ligados sólo a la tradición cultural de Occidente, así haya sido en el interior de ésta donde fueron formulados por primera vez. Derivan simplemente de la definición de justicia. Aquí, el postulado implícito evidentemente es que sólo hay una definición posible de justicia. «Aunque sea cierto que los valores de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre derivan de la tradición de las Luces -agrega William Schutz- virtualmente todos los países del mundo los han aceptado». ¿Cómo es posible que frecuentemente se tenga que recurrir a las armas para imponerlos?

Con tal óptica, sería en cierta forma por azar que Occidente hubiera llegado antes que los demás a ese «estadio» en el que habría sido posible formular explícitamente una aspiración presente en todos lados de manera subyacente. Esa primacía histórica no le conferiría ninguna superioridad moral particular. Los occidentales estarían solamente «adelantados», mientras que las otras culturas estarían «retrasadas». Se trata del esquema clásico de la ideología del progreso.

La discusión en torno a la universalidad de los derechos humanos frecuentemente recuerda los diálogos «ecuménicos» en los que erróneamente se asume que todas las creencias religiosas remiten, bajo diferentes formas, a «verdades» comunes. El razonamiento para demostrar que los derechos son universales es casi siempre el mismo; consiste en suponer que en todo el mundo existe un deseo de bienestar y libertad, de donde se sigue que el argumento para legitimar el discurso de los derechos respondería a esa demanda. Ahora bien, tal conclusión es perfectamente errónea. Nadie ha negado jamás que todos los hombres tengan algunas aspiraciones en común, ni que se pueda establecer un consenso para considerar algunas cosas como intrínsecamente buenas o intrínsecamente malas. En todo el mundo la gente siempre prefiere estar sana que enferma, estar libre que encerrada, en todos lados detestan ser golpeados, torturados, arbitrariamente apresados, masacrados, etcétera. Pero de que algunos bienes sean humanos no se sigue que el discurso de los derechos sea validado, y menos aún que sea universal. En otros términos, no es la universalidad del deseo de escapar a la coerción la que se trata de demostrar, sino más bien la universalidad del lenguaje que

se quiere utilizar para responder a dicho deseo. No se podrían confundir ambos planos. Y jamás se ha aportado la segunda demostración.

A la pregunta: «¿Es un concepto universal el concepto de los derechos humanos?», Raimundo Panikkar responde con claridad: La respuesta simplemente es no. Y esto debido a tres razones. A) Ningún concepto es universal por sí mismo. Cada concepto es válido, en primer lugar, allí donde fue concebido. Si queremos extender su validez más allá de los límites de su propio contexto, habría que justificar dicha extrapolación [...] Además, todo concepto tiende a la univocidad. Aceptar la posibilidad de conceptos universales implicaría una concepción estrictamente racionalista de la verdad. Pero incluso si esta posición correspondiera con la verdad teórica, la existencia de conceptos universales no lo sería, en razón de la pluralidad de universos discursivos que presenta de facto el género humano [...] B) En el seno del vasto campo de la propia cultura occidental, los postulados mismos que sirven para situar nuestra problemática no son universalmente admitidos. C) Aunque se adopte en alguna medida una actitud de espíritu transcultural, el problema aparecerá como exclusivamente occidental, es decir, es la propia cuestión la que está a discusión. La mayoría de los postulados, así como otras presuposiciones conexas enumeradas anteriormente, se encuentran sencillamente ausentes en las otras culturas.

La crítica al universalismo de los derechos en nombre del pluralismo cultural no es nueva. Herder y Savigny, en Alemania, así como Henry Maine en Inglaterra, demostraron que la materia jurídica no se podría comprender sin tomar en cuenta las variables culturales. Una crítica análoga la encontramos en Hannah Arendt, cuando escribe que «la paradoja de los derechos abstractos que, al declinar los derechos de una humanidad sin apego, corren el riesgo de privar de identidad a quienes son, precisamente, víctimas del desarraigo impuesto por los conflictos modernos».

Sobre la misma base, Alasdair Maclntyre lanza tres objeciones a la ideología de los derechos humanos. La primera es que la noción de derecho, tal y como la asume esta ideología, no se encuentra en ningún lado, lo que demuestra que no es intrínsecamente necesaria en la vida social. La segunda es que el discurso de los derechos, mientras pretende proclamar derechos derivados de una naturaleza humana intemporal, está estrechamente circunscrito a un período histórico determinado, lo que vuelve poco creíble la universalidad de su propósito. La tercera es que cualquier tentativa parar justificar la creencia en tales derechos está sellada por el fracaso. Al subrayar que no se pueden tener y disfrutar de esos derechos más que en un tipo de sociedad que posea ciertas reglas establecidas, Maclntyre escribe: «Estas reglas no aparecen más que en períodos históricos particulares y en circunstancias sociales peculiares. No son en absoluto las características universales de la condición humana». Y concluye que tales derechos, igual que las brujas y los unicornios, son sólo una ficción.

Dar por sentado que sin un reconocimiento explícito de los derechos humanos la vida sería caótica y carecería de sentido -escribe por su parte Raimundo Panikkar- comparte una mentalidad similar a la que sería el sostener que, sin la creencia en un Dios único tal y como la entiende la tradición abráhamica, la vida humana se disolvería en la total anarquía. Bastaría extrapolar un poco más en esta misma dirección para concluir que los ateos, los budistas y los animistas, por ejemplo, deberían considerarse representantes de aberraciones humanas. Es la misma vena: o derechos humanos o caos.

Semejante desliz es difícilmente evitable. Desde el momento en que una doctrina o una cultura se creen portadoras de un mensaje «universal», manifiesta una indeclinable propensión a travestir como tales sus valores particulares. Descalifica, así, los valores de los otros, a los que percibe como engañosos, irracionales, imperfectos o simplemente superados. Con la mejor de las buenas conciencias, pues está convencida de hablar en nombre de la verdad, profesa la intolerancia. «Una doctrina universalista

ineluctablemente evoluciona hacia fórmulas equivalentes al partido único», diría Lévi-Strauss.

En una época en que la diversidad cultural y humana es la última cosa que nutre la ideología económica y de mercado que domina al planeta, la ideología de los derechos reanuda subrepticiamente, así, los antiguos discursos de dominación y de aculturación. Al acompañar la expansión planetaria del mercado, le proporciona el ropaje «humanitario» que le hace falta. Ya no es en nombre de la «verdadera fe», de la «civilización», del «progreso», o incluso del «pesado fardo del hombre blanco», que el Occidente cree estar fundamentado para regentar las prácticas sociales y culturales existentes en el mundo, sino en nombre de la moral encarnada por el derecho. La afirmación de la universalidad de los derechos humanos, en este sentido, no representa más que la convicción de que los valores particulares, los de la civilización occidental moderna, son los valores superiores que deben imponerse en todas partes. El discurso de los derechos permite a Occidente, una vez más, erigirse en juez del género humano.

¿Podría suceder de otra manera? Podemos dudarlo seriamente.

De manera general -decía Raymond Aron- se podría establecer el siguiente dilema: o bien los derechos alcanzan una especie de universalidad porque toleran, gracias a la vaguedad de su forma conceptual, cualquiera institución, o bien porque se cuidan de cualquier precisión y pierden su universalidad. Y concluye: «Los derechos llamados universales no merecen ese calificativo más que a condición de ser formulados en un lenguaje a tal punto vago que pierden cualquier contenido definido».

Refutar la universalidad de la teoría de los derechos no significa, sin embargo, que se tenga que aprobar cualquier práctica política, cultural o social tan solo porque existe. Reconocer la libre capacidad de los pueblos y de las culturas para darse por sí y para sí mismos las leyes que deseen adoptar, o a conservar las costumbres y las prácticas que son suyas, no significa automáticamente su aprobación; permanece la libertad de juicio, y es solamente la conclusión que se extrae la que puede variar. El mal uso que un individuo o un grupo hace de su libertad conduce a condenar su utilización, no a condenar dicha libertad.

No se trata para nada de adoptar una posición relativista -que es una posición insostenible- sino más bien una posición pluralista. Existe una pluralidad de culturas, y las culturas responden de manera diferente a las aspiraciones que expresan. Algunas de esas respuestas nos pueden parecer a justo título cuestionables. Resulta perfectamente normal condenarlas -y rechazar nosotros mismos su adopción. Faltaría aún admitir también que una sociedad no puede evolucionar en un sentido que nosotros juzgáramos preferible sólo a partir de realidades culturales y de prácticas sociales que no son suyas. Tales respuestas pueden ser igualmente contradictorias. Se debe reconocer, entonces, que no existe una instancia sobresaliente, un punto de vista superior abarcador que permita zanjar dichas contradicciones.

Cuando Joseph de Maistre, en un pasaje que suele citarse, dice que durante su vida se ha encontrado con hombres de todos tipos pero que jamás ha visto al hombre en sí, no niega la existencia de una naturaleza humana. Simplemente afirma que no existe una instancia en que dicha naturaleza se deje aprehender en estado puro, independientemente de su contexto particular: la pertenencia a la humanidad está siempre mediatizada por una cultura o una colectividad. Sería erróneo concluir que la naturaleza humana no existe: que la realidad objetiva sea indisociable de cualquier contexto o de cualquier interpretación no quiere decir que se reduzca a ese contexto; eso no significa otra cosa más que esa única interpretación.

En Frágil humanidad, Myriam Revault d'Allonnes ha propuesto una interesante fenomenología del hecho humano, no en el sentido de una construcción de los demás por la esfera de la subjetividad, sino desde una perspectiva relacional que coloca ante todo el «sentido de lo humano» como una capacidad de intercambiar experiencias. La humanidad -dice ella- no es una categoría

funcional sino una «disposición a habitar y a compartir el mundo». Podemos llegar a la conclusión de que la humanidad no aparece como un dato unitario sino sobre un fondo común que comparte.

Derechos humanos y diversidad cultural

La teoría de los derechos humanos se presenta como una teoría válida en todo tiempo y lugar, es decir, como una teoría universal. La universalidad, reputada como inherente para cada individuo entendido como sujeto, representa la medida aplicable a cualquier realidad empírica. Desde esa perspectiva, decir que los derechos son «universales» es otra forma de decir que son absolutamente verdaderos. Al mismo tiempo, sabemos bien que la ideología de los derechos humanos es un producto del pensamiento de las Luces, que la idea misma de derechos humanos pertenece al horizonte específico de la modernidad occidental.

La cuestión que surge entonces es saber si el origen estrechamente circunscrito de esta ideología no desmiente implícitamente sus pretensiones de universalidad.

Cualquier declaración de derechos, al estar fechada históricamente, ¿no provocaría una tensión o una contradicción entre la contingencia histórica que presidió su elaboración y la exigencia de universalidad que pretende afirmar?

Está claro que la teoría de los derechos, a la vista de todas las culturas humanas, representa una excepción más que la regla -y constituye, incluso, una excepción en el seno de la cultura europea, ya que surgió en un momento determinado y relativamente tardío de la historia de la cultura. Si los derechos están «allí» desde siempre, presentes en la naturaleza misma del hombre, podemos asombrarnos de que solamente una pequeña porción de la humanidad los haya notado, y que haya sido necesario tanto tiempo para advertirlos. ¿Cómo comprender que el carácter universal de los derechos sólo haya parecido «evidente» a una sociedad en particular? ¿Y cómo imaginar que esta sociedad pueda proclamar su carácter universal sin reivindicar, al mismo tiempo, su monopolio histórico, o sea, sin pretender su superioridad ante quienes no lo reconocieron?

La noción misma de universalidad también suscita problemas. Cuado se habla de universalidad de derechos, ¿de qué tipo de universalidad se quiere hablar? ¿De una universalidad de orden geográfico, filosófico o moral? La universalidad de los derechos se confronta además con esta cuestión planteada así por Raimundo Panikkar: «¿Tiene algún sentido preguntarse si se reúnen las condiciones de universalidad mientras la cuestión misma de la universalidad está lejos de ser una cuestión universal?».

Decir que todos los hombres son titulares de los mismos derechos es una cosa; decir que tales derechos deben ser reconocidos en todos lados bajo la forma en que lo hace la ideología de los derechos, es otra muy distinta. Esto plantea, en efecto, la cuestión de saber quién tiene la autoridad para imponer este punto de vista, cuál es la naturaleza de dicha autoridad y qué es lo que garantiza el buen fundamento de su discurso. En otros términos: ¿quién decide que deba ser así y no de otra manera?

Todo universalismo tiende a ignorar o a suprimir las diferencias. En su formulación canónica, la teoría de los derechos parece estar poco dispuesta a reconocer la diversidad cultural, y esto por dos razones: por una parte, su arraigado individualismo y el carácter altamente abstracto del sujeto de quien proclama sus derechos; por otro lado, los lazos históricos privilegiados con la cultura occidental, o al menos con una de las tradiciones constitutivas de esa cultura. Esto lo ilustraba perfectamente la revolución francesa cuando afirmó la necesidad de «rechazar a los judíos como nación pero aceptarlos como individuos» (Clermont-Tonnerre), lo que vinculaba la emancipación de los judíos con la disgregación de sus lazos comunitarios. Desde entonces, el discurso de los derechos humanos no ha dejado de ser confrontado con la diversidad humana tal y como se expresa en la pluralidad de los sistemas políticos, de las tradiciones religiosas y de los valores

culturales. ¿Este discurso está orientado a disolverlos o puede subsumirlos, a riesgo de disolverse a sí mismo? ¿Es compatible con las diferencias o sólo puede tratar de hacerlos desaparecer? Todas estas cuestiones, que han dado lugar a una considerable literatura, desembocan, a fin de cuentas, en una alternativa simple: si se sostiene que los conceptos constitutivos de la ideología de los derechos humanos son, a pesar de su origen occidental, conceptos verdaderamente universales, habría que demostrarlo. Si se renuncia a su universalidad, se arruina todo el sistema: en efecto, si la noción de derechos es puramente occidental, su universalización a escala planetaria representa, con plena evidencia, una imposición desde fuera, un forma subrepticia de convertir y de dominar, es decir, una continuación del síndrome colonial.

Una primera dificultad aparece ya a nivel del vocabulario. Hasta la Edad Media, no se encuentra en ninguna lengua europea -tampoco en árabe, hebreo, chino o japonés- un término que designe algún derecho como atributo subjetivo de la persona, distinto en tanto tal de la materia jurídica (el derecho). Esto nos lleva a decir que, hasta un período relativamente tardío, no existía ninguna palabra para designar a los derechos como algo perteneciente a los hombres sólo en virtud de su humanidad. Este solo hecho - estima Alasdair Maclntyre- conduce a dudar de su realidad.

La noción misma de derecho es menos que universal. Para expresarlo, la lengua india sólo tiene equivalentes aproximativos, como yukta y ucita (apropiado), nyayata (justo) e incluso dharma (obligación). En chino, «derecho» se traduce mediante la yuxtaposición de dos ideogramas, chuan li, que designan poder e interés. En árabe, la palabra haqq, «derecho», significa, en principio, verdad.

La teoría de los derechos humanos postula, además, la existencia de una naturaleza humana universal, independiente de épocas y lugares, que sería susceptible de conocerse por medio de la razón. De dicha aserción, que no le es propia (y que en sí no tiene nada de cuestionable), da una interpretación muy particular que implica una triple separación: entre el hombre y los demás seres vivos (el hombre es el único titular de los derechos naturales); entre el hombre y la sociedad (el ser humano es, fundamentalmente, el individuo; el hecho social no resulta pertinente para conocer su naturaleza); y entre el hombre y el conjunto del cosmos (la naturaleza humana no debe nada al orden general de las cosas). Ahora bien, esta triple escisión no existe en la inmensa mayoría de las culturas no occidentales, comprendidas, por supuesto, las que reconocen la existencia de una naturaleza humana.

El problema choca en particular con el individualismo. En la mayoría de las culturas -como además, hay que recordarlo, en la cultura occidental de los orígenes- el individuo en sí simplemente no es representable. Jamás es concebido como una mónada, escindido de lo que lo une, no solamente a sus semejantes sino a la comunidad de los seres vivos y al universo entero. Las nociones de orden, de justicia y de armonía no se elaboran a partir de él, ni a partir del lugar único que sería el del hombre en el mundo, sino a partir del grupo, de la tradición, de los lazos sociales o de la totalidad de lo real. Hablar de libertad del individuo en sí no tiene, pues, ningún sentido en culturas que se mantienen fundamentalmente holistas y que se rehusan a concebir al ser humano como un átomo autosuficiente. En estas culturas, la noción de derechos subjetivos está ausente, mientras que es omnipresente la de obligación mutua y la de reciprocidad. El individuo no tiene que hacer valer sus derechos sino obrar para encontrar en el mundo, y en principio en la sociedad a la que pertenece, las condiciones más propicias para la realización de su naturaleza y la excelencia de su ser.

El pensamiento asiático, por ejemplo, se expresa sobre todo mediante el lenguaje de los deberes. La noción moral que sirve de base al pensamiento chino es la de los deberes hacia los demás, no la de los derechos que se le podrían oponer, pues «el mundo de los deberes es, lógicamente, anterior al mundo de los derechos». En la tradición confuciana, que valora la armonía

de los seres entre sí y con la naturaleza, el hombre no podría poseer derechos superiores a los de la comunidad a la que pertenece. Los hombres se vinculan entre sí por la reciprocidad de sus deberes y por la obligación mutua. Además, el mundo de los deberes está más extendido que el de los derechos. Mientras que a cada derecho corresponde teóricamente un deber, no es verdad que a cada obligación corresponda un derecho: podemos tener obligaciones hacia algunos hombres de los que no tenemos nada que esperar, así como también hacia la naturaleza y los animales, que no nos deben nada.

En la India, el hinduismo representa al universo como un espacio donde los seres atraviesan multiformes ciclos de existencia. En el taoísmo, el tao del mundo es visto como un antecedente universal que gobierna la marcha de los seres y de las cosas. En África negra, el vínculo social asocia tanto a los vivos como a los muertos. En el cercano Oriente, las nociones de respeto y de honor determinan las obligaciones en el interior de la familia extensa y del clan. Todos estos datos son poco conciliables con la teoría de los derechos. «Los derechos humanos son un valor occidental -escribe Sophia Mappa- que para nada es compartido por las otras sociedades del globo, a pesar de los discursos miméticos».

Establecer que lo que viene primero no es el individuo sino el grupo no significa en absoluto que el individuo esté «encerrado» en el grupo, sino, más bien, que adquiere su singularidad respecto de una relación social que también es constitutiva de su ser; ello tampoco quiere decir que no exista en todas partes un deseo de escapar al despotismo, a la coerción y a los maltratos. Entre el individuo y el grupo pueden surgir tensiones; eso es algo universal. Lo que sí no es universal es la creencia que establece que el mejor medio para preservar la libertad es concebir, de manera abstracta, a un individuo desprovisto de todas sus características concretas, desligado de todas sus pertenencias naturales y culturales. Existen conflictos en todas las culturas, pero en la mayoría de ellas la visión del mundo que prevalece no es una visión conflictiva (el individuo contra el grupo), sino una visión «cósmica» dirigida hacia el orden y la armonía natural de las cosas. Cada individuo tiene un papel por desempeñar en el conjunto donde se inserta, y el rol del poder político es asegurar, de la mejor manera, dicha coexistencia y dicha armonía, garantía de perennidad. Debido a que el poder es universal aunque las formas que asuma no lo sean, el deseo de libertad también es universal, mientras que las formas de responder a ese deseo pueden variar considerablemente.

El problema se vuelve especialmente agudo cuando las prácticas sociales o culturales denunciadas en nombre de los derechos humanos no son prácticas impuestas, sino prácticas habituales que gozan, claramente, de la aprobación masiva en el seno de las poblaciones interesadas (ello no quiere decir que jamás sean criticadas). ¿Cómo podría oponéreles una doctrina fundada en que los individuos disponen libremente de sí mismos? Si los hombres deben ser dejados en libertad para hacer lo que quieran mientras el uso de su libertad no se entrometa con la de los demás ¿por qué los pueblos, cuyas costumbres nos parecen ofensivas o condenables, no podrían ser dejados en libertad para practicarlas mientras no busquen imponerlas a otros?

El ejemplo clásico es el de la clitoridectomía, practicada ancestralmente y hasta hoy día en numerosos países del África negra (así como en algunos países musulmanes). Se trata, muy claramente, de una práctica anómala pero que resulta difícil de sustraer del contexto cultural y social en donde se le considera, por el contrario, como algo moralmente bueno y socialmente necesario: una mujer sin esa mutilación no se podría casar ni podría tener hijos; por ello, las mujeres que han sido mutiladas son las primeras en querer que se les practique también ese corte a sus hijas. La cuestión reside en saber en nombre de qué se podría impedir seguir una costumbre que no se le impone a nadie. La única respuesta razonable sería que solamente se puede invitar a los interesados a reflexionar sobre su pertinencia, es decir, a animar la crítica interna en torno a esa práctica. Son ellos y ellas a quienes concierne el problema y a

quienes, en primer lugar, debería sometérseles.

Para citar otro ejemplo, cuando en un país musulmán una mujer es lapidada por adúltera -algo que indigna a los defensores de los derechos humanos- se podría preguntar, ¿en qué radica exactamente dicha condena? ¿En el modo de ejecutarla (la lapidación)? ¿En el hecho de que la adúltera sea condenada a muerte (o que simplemente sea condenable)? ¿O en la misma pena de muerte? El primer motivo parece sobre todo de orden emotivo; el segundo, al menos, puede ser discutido (cualquiera que fuese el sentimiento que tengamos respecto de esta cuestión, ¿en nombre de quién se podría impedir, a los miembros de una cultura determinada, que piensen que el adulterio es una falta que amerita una sanción y que califiquen como ellos quieran la gravedad de tal sanción?). En cuanto al tercero, hace de todo país que mantenga la pena de muerte, comenzando por los Estados Unidos, un violador de los derechos humanos.

Querer atribuir una validez universal a los derechos humanos tal y como están formulados -escribe Raimundo Panikkar- es postular que la mayoría de los pueblos del mundo están comprometidos, prácticamente de la misma manera que las naciones occidentales, en un proceso de transición de una Gemeinschaft más o menos mítica [...] a una «modernidad» organizada de forma «racional» y «contractual», igual a la que conoce el mundo occidental industrializado. Ése es un postulado discutible.

Puesto que proclamar el concepto de derechos humanos [...] bien podría revelarse como un caballo de Troya que, clandestinamente, se introduce en el corazón de otras civilizaciones con la finalidad de aceptar los modos de existencia, de pensamiento y de sentir en virtud de los cuales los derechos humanos constituyen la solución que se impone en caso de conflicto.

Aceptar la diversidad cultural exige un pleno reconocimiento del Otro. Pero, ¿cómo reconocer al Otro si sus valores y sus prácticas se oponen a los que se le quieren inculcar? Los defensores de la ideología de los derechos son, -generalmente, partidarios del «pluralismo». ¿Pero qué hay de la compatibilidad de los derechos humanos con la pluralidad de los sistemas culturales y de las creencias religiosas? Si el respeto a los derechos individuales pasa por el no respeto a las culturas y a los pueblos, ¿habría que concluir que todos los hombres son iguales pero que las culturas que estos seres iguales han creado no lo son?

La imposición de los derechos humanos representa contundentemente una aculturación, cuya puesta en práctica corre el riesgo de significar la dislocación o la erradicación de identidades colectivas que también desempeñan un papel en la constitución de las identidades individuales. La idea clásica que asegura que los derechos humanos protegen a los individuos de los grupos a los que pertenecen, y constituyen un recurso respecto de las prácticas, las leyes o las costumbres que caracterizan a dichos grupos, confirma su carácter dudoso. Quienes denuncian tal o cual «violación de los derechos humanos» ¿miden siempre con exactitud en qué punto la práctica que critican puede ser inherente a la cultura en cuyo seno se observa? ¿Quienes se quejan de la violación de sus derechos estarían dispuestos, por su lado, a respetar esos derechos a costa de la destrucción de su propia cultura? ¿No desearían mejor que sus derechos fueran reconocidos con base en lo que hace específica a su cultura?

Los individuos -escribe Paul Piccone- sólo podrán estar protegidos [por los derechos humanos] cuando la esencia de esos derechos haya sido incorporada al sistema jurídico particular de su comunidad y todo el mundo verdaderamente lo crea.

La observación es justa. Por definición, los derechos humanos no pueden ser invocados más que allí donde ya han sido reconocidos, en las culturas y los países que ya han interiorizado los principios -o sea, allí donde, teóricamente, no debería haber necesidad de invocarlos. Empero, si los derechos humanos no pueden tener eficacia más que allí donde los principios que los fundamentan ya fueron interiorizados, la dislocación de las culturas provocada por su brutal importación va directamente en contra del objetivo buscado.

La paradoja de los derechos humanos -agrega Piccone- consiste en que su despliegue implica la erosión y la destrucción de las condiciones (tradiciones y costumbres) sin las cuales su puesta en marcha se volvería, precisamente, imposible.

Es para tratar de conciliar la ideología de los derechos con la diversidad cultural que se elaboró la noción de derecho de los pueblos. Esta nueva categoría de derechos fue teorizada sobre todo después de la Segunda Guerra mundial, en particular en el marco de las reivindicaciones nacionalistas que debían conducir a la descolonización, pero también bajo la influencia de los trabajos de etnólogos como Claude Lévi-Strauss quien, como reacción a los defensores del evolucionismo social (Lewis Morgan), denunciaba los despropósitos de la aculturación y colocaba el acento en las especificidades culturales o en la necesidad de reconocer derechos particulares a las minorías étnicas. En fecha más reciente, la renovación de las afirmaciones identitarias de todo tipo -reacción compensatoria ante la declinación de las identidades nacionales y la creciente esclerosis de los Estados-nación- puso el tema a la orden de día. Para Lelio Basso, gran defensor de los derechos de los pueblos, los verdaderos «sujetos de la historia son los pueblos, quienes igualmente son los sujetos del derecho».

Una Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos fue adoptada en Argelia el 4 de julio de 1976 (fecha del bicentenario de la Declaración de Derechos de los Estados Unidos). Allí se estipula que «todo pueblo tiene derecho al respeto a su identidad nacional y cultural» (art. 2º), que todo pueblo «determina su estatuto político con plena libertad» (art. 5º), que posee «un derecho exclusivo sobre sus riquezas y recursos naturales» (art. 8ª), que tiene «el derecho darse a sí mismo el sistema económico y social de su elección» (art. 11 °), el «derecho de hablar su lengua, de preservar y desarrollar su cultura» (art. 13°), así como el «derecho a que no se le imponga una cultura que le sea ajena».

La sola enumeración de estos derechos, que en su mayoría son letra muerta, bastan para demostrar hasta qué punto su armonización con la teoría clásica de los derechos humanos es problemática. El derecho a mantener una identidad colectiva, por ejemplo, puede antagonizar con algunos derechos individuales. El derecho a la seguridad colectiva puede entrañar también severas limitaciones a las libertades individuales. De forma más general -escribe Norbert Rouland- «es cierto que la noción de derechos humanos tiene por resultado servir de obstáculo al reconocimiento de los derechos colectivos de los grupos étnicos». Y en cuanto al derecho de los pueblos a la autodeterminación, que sirvió de base a la descolonización, contradice contundentemente el derecho de ingerencia de vocación «humanitaria».

Les optimistas piensan que los derechos individuales y los derechos colectivos se armonizan espontáneamente porque son complementarios; las percepciones diferirían de cualquier manera en cuanto a la jerarquía que se impone entre los primeros y los segundos. Así, Edmond Jouve asegura que «derechos humanos y derechos de los pueblos no se podrían contradecir». Otros, más numerosos, puntualizan las innegables contradicciones, pero esbozan conclusiones opuestas.

Muchos han llegado a pensar que la noción de derechos de los pueblos es sólo una abstracción destinada a justificar el reemplazo de una opresión por otra, y que solamente cuentan los derechos de los individuos -observa Leo Matarasso. Otros, por el contrario, piensan que los derechos humanos no son invocados más que como coartada ideológica para justificar actos atentatorios a los derechos de los pueblos.

Encontramos la misma diversidad de opiniones a propósito del carácter «universal» o, por el contrario, estrictamente occidental de los derechos humanos. Siguiendo a Main Renaut, quien afirma que «la referencia a los valores universales no implica en absoluto el desprecio por lo particular», la mayoría de los partidarios de la ideología de los derechos continúa sosteniendo con fuerza su universalidad.

Los derechos humanos -declara John Rawls- no son consecuencia de una filosofía particular ni de una forma, entre otras, de

ver el mundo. No están ligados sólo a la tradición cultural de Occidente, así haya sido en el interior de ésta donde fueron formulados por primera vez. Derivan simplemente de la definición de justicia.

Aquí, el postulado implícito evidentemente es que sólo hay una definición posible de justicia. «Aunque sea cierto que los valores de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre derivan de la tradición de las Luces -agrega William Schutz- virtualmente todos los países del mundo los han aceptado». ¿Cómo es posible que frecuentemente se tenga que recurrir a las armas para imponerlos? Con tal óptica, sería en cierta forma por azar que Occidente hubiera llegado antes que los demás a ese «estadio» en el que habría sido posible formular explícitamente una aspiración presente en todos lados de manera subyacente.

Esa primacía histórica no le conferiría ninguna superioridad moral particular. Los occidentales estarían solamente «adelantados», mientras que las otras culturas estarían «retrasadas». Se trata del esquema clásico de la ideología del progreso.

La discusión en torno a la universalidad de los derechos humanos frecuentemente recuerda los diálogos «ecuménicos» en los que erróneamente se asume que todas las creencias religiosas remiten, bajo diferentes formas, a «verdades» comunes. El razonamiento para demostrar que los derechos son universales es casi siempre el mismo; consiste en suponer que en todo el mundo existe un deseo de bienestar y libertad, de donde se sigue que el argumento para legitimar el discurso de los derechos respondería a esa demanda. Ahora bien, tal conclusión es perfectamente errónea. Nadie ha negado jamás que todos los hombres tengan algunas aspiraciones en común, ni que se pueda establecer un consenso para considerar algunas cosas como intrínsecamente buenas o intrínsecamente malas.

En todo el mundo la gente siempre prefiere estar sana que enferma, estar libre que encerrada, en todos lados detestan ser golpeados, torturados, arbitrariamente apresados, masacrados, etcétera. Pero de que algunos bienes sean humanos no se sigue que el discurso de los derechos sea validado, y menos aún que sea universal. En otros términos, no es la universalidad del deseo de escapar a la coerción la que se trata de demostrar, sino más bien la universalidad del lenguaje que se quiere utilizar para responder a dicho deseo. No se podrían confundir ambos planos. Y jamás se ha aportado la segunda demostración.

La forma en que se combinan los diferentes valores entre sí, además, raramente transciende la pluralidad de las culturas por la simple razón de que cada uno de estos valores recibe una distinta coloración en el seno de cada cultura. Decir -como muchas veces lo ha señalado Charles Taylor- que un valor es bueno es como decir que la cultura en la que dicho valor es valorado amerita ser vista, ella misma, como buena. En cuanto a la razón, que está lejos de ser axiológicamente neutra, cualquier tentativa de asociarla con el valor que sea, así fuese decretada como «universal», inexorablemente la vincula con la cultura particular en la que dicho valor es honrado.

A la pregunta: «¿Es un concepto universal el concepto de los derechos humanos?», Raimundo Panikkar responde con claridad: La respuesta simplemente es no. Y esto debido a tres razones. A) Ningún concepto es universal por sí mismo. Cada concepto es válido, en primer lugar, allí donde fue concebido. Si queremos extender su validez más allá de los límites de su propio contexto, habría que justificar dicha extrapolación [...] Además, todo concepto tiende a la univocidad. Aceptar la posibilidad de conceptos universales implicaría una concepción estrictamente racionalista de la verdad. Pero incluso si esta posición correspondiera con la verdad teórica, la existencia de conceptos universales no lo sería, en razón de la pluralidad de universos discursivos que presenta de facto el género humano [...] B) En el seno del vasto campo de la propia cultura occidental, los postulados mismos que sirven para situar nuestra problemática no son universalmente admitidos. C) Aunque se adopte en alguna medida una actitud de espíritu transcultural, el problema

aparecerá como exclusivamente occidental, es decir, es la propia cuestión la que está a discusión. La mayoría de los postulados, así como otras presuposiciones conexas enumeradas anteriormente, se encuentran sencillamente ausentes en las otras culturas.

Esa es la razón por la cual algunos autores se resignan a admitir que los derechos humanos son una «construcción occidental de aplicabilidad limitada», difícilmente aplicable, en cualquier caso, a las culturas cuya tradición es ajena al individualismo liberal. El mismo Raymond Aron lo había reconocido así: Cualquier declaración de derechos parece, finalmente, una expresión idealizada de un orden político o social que determinada clase o determinada civilización se esfuerza en realizar [...] Eso igualmente explica el equívoco de la Declaración Universal de los Derechos de 1948, que toma de la civilización occidental la misma práctica de elaborar una declaración de derechos, mientras que otras civilizaciones ignoran no las normas colectivas o los derechos individuales, sino su expresión teórica -de pretensión universal- de éstos o aquéllos 27 .

La crítica al universalismo de los derechos en nombre del pluralismo cultural no es nueva. Herder y Savigny, en Alemania, así como Henry Maine en Inglaterra, demostraron que la materia jurídica no se podría comprender sin tomar en cuenta las variables culturales. Una crítica análoga la encontramos en Hannah Arendt, cuando escribe que «la paradoja de los derechos abstractos que, al declinar los derechos de una humanidad sin apego, corren el riesgo de privar de identidad a quienes son, precisamente, víctimas del desarraigo impuesto por los conflictos modernos».

Sobre la misma base, Alasdair Maclntyre lanza tres objeciones a la ideología de los derechos humanos. La primera es que la noción de derecho, tal y como la asume esta ideología, no se encuentra en ningún lado, lo que demuestra que no es intrínsecamente necesaria en la vida social. La segunda es que el discurso de los derechos, mientras pretende proclamar derechos derivados de una naturaleza humana intemporal, está estrechamente circunscrito a un período histórico determinado, lo que vuelve poco creíble la universalidad de su propósito. La tercera es que cualquier tentativa parar justificar la creencia en tales derechos está sellada por el fracaso. Al subrayar que no se pueden tener y disfrutar de esos derechos más que en un tipo de sociedad que posea ciertas reglas establecidas, Maclntyre escribe: «Estas reglas no aparecen más que en períodos históricos particulares y en circunstancias sociales peculiares. No son en absoluto las características universales de la condición humana». Y concluye que tales derechos, igual que las brujas y los unicornios, son sólo una ficción.

La teoría de los derechos humanos en tanto se plantea tajantemente como una verdad universal representa, en ciertos aspectos, una reacción contra el relativismo. Aquí hay cierta paradoja, pues esta teoría emana del mismo liberalismo doctrinal que, históricamente, también legitimó el relativismo al proclamar el igual derecho que tiene cada individuo en perseguir los fines que soberanamente haya escogido. (La contradicción aparece claramente entre quienes elogian el «multiculturalismo» a partir de una posición estrictamente relativista, y al mismo tiempo denuncian a tal o cual tradición como un «atentado contra los derechos humanos»). Pero si la ideología de los derechos humanos escapara del relativismo, correría, a la inversa, el riesgo de caer en el etnocentrismo. Esto es lo que confirma Hubert Védrine, antiguo Ministro de Asuntos Exteriores, cuando decía que la vulgata de los derechos humanos llegó a considerar «que los valores occidentales son, en bloque y sin discusión ni matiz posible, valores universales e invariables, y que cualquier cuestionamiento a este respecto, cualquier pragmatismo, es un sacrilegio».

Dar por sentado que sin un reconocimiento explícito de los derechos humanos la vida sería caótica y carecería de sentido - escribe por su parte Raimundo Panikkar- comparte una mentalidad similar a la que sería el sostener que, sin la creencia en un Dios único tal y como la entiende la tradición abráhamica, la vida humana se disolvería en la total anarquía. Bastaría

extrapolar un poco más en esta misma dirección para concluir que los ateos, los budistas y los animistas, por ejemplo, deberían considerarse representantes de aberraciones humanas. Es la misma vena: o derechos humanos o caos.

Semejante desliz es difícilmente evitable. Desde el momento en que una doctrina o una cultura se creen portadoras de un mensaje «universal», manifiesta una indeclinable propensión a travestir como tales sus valores particulares. Descalifica, así, los valores de los otros, a los que percibe como engañosos, irracionales, imperfectos o simplemente superados. Con la mejor de las buenas conciencias, pues está convencida de hablar en nombre de la verdad, profesa la intolerancia. «Una doctrina universalista ineluctablemente evoluciona hacia fórmulas equivalentes al partido único», diría Lévi-Strauss.

En una época en que la diversidad cultural y humana es la última cosa que nutre la ideología económica y de mercado que domina al planeta, la ideología de los derechos reanuda subrepticiamente, así, los antiguos discursos de dominación y de aculturación. Al acompañar la expansión planetaria del mercado, le proporciona el ropaje «humanitario» que le hace falta. Ya no es en nombre de la «verdadera fe», de la «civilización», del «progreso», o incluso del «pesado fardo del hombre blanco», que el Occidente cree estar fundamentado para regentar las prácticas sociales y culturales existentes en el mundo, sino en nombre de la moral encarnada por el derecho. La afirmación de la universalidad de los derechos humanos, en este sentido, no representa más que la convicción de que los valores particulares, los de la civilización occidental moderna, son los valores superiores que deben imponerse en todas partes. El discurso de los derechos permite a Occidente, una vez más, erigirse en juez del género humano.

Al identificar la defensa de los derechos humanos con la defensa de los valores occidentales -escriben Rene Gallissot y Michel Trebitsch- una nueva ideología, más insidiosa y más sutil, una ideología soft, permite sustituir el maniqueísmo Este-Oeste nacido de la guerra fría, por un maniqueísmo Norte-Sur con el que la libertad occidental espera rehacer su virginidad.

El modelo occidental -observa por su parte Sophia Mappa- [...] debe imponerse a la humanidad como si estuviese dotado de una objetividad natural que le aseguraría la superioridad sobre los otros. Según esta misma idea, los diversos sistemas sociales del globo serían variantes del sistema occidental cuyos rasgos específicos deberían desaparecer ante el avance irresistible de este último a escala planetaria [...] Para que el modelo occidental gane el planeta haría falta [entonces] que las otras sociedades abandonaran conscientemente sus representaciones del mundo, sus valores, sus prácticas sociales, sus instituciones y sus símbolos culturales profundamente arraigados.

¿Podría suceder de otra manera Podemos dudarlo seriamente. Como lo escribe Frangois Flahaut, si el mundo occidental quiere convencer al planeta del buen fundamento de los derechos humanos tal y como los ha concebido, debe asumir los presupuestos antropológicos y teológicos que sostienen sus formulaciones (en particular, el uso específico del término derechos en la expresión «derechos humanos»). Si, en cambio, quiere evitar apoyarse en tales presupuestos, entonces debe reconocer que la formulación que ha dado a dichos «derechos» sale de su propia tradición y tiene valor universal sólo en la medida en que apela a un sentimiento moral compartido por todos los hombres de buena voluntad.

De manera general -decía Raymond Aron- se podría establecer el siguiente dilema: o bien los derechos alcanzan una especie de universalidad porque toleran, gracias a la vaguedad de su forma conceptual, cualquiera institución, o bien porque se cuidan de cualquier precisión y pierden su universalidad. Y concluye: «Los derechos llamados universales no merecen ese calificativo más que a condición de ser formulados en un lenguaje a tal punto vago que pierden cualquier contenido definido» .

Frangois De Smet resume el mismo dilema en los siguientes términos: O nos resolvemos por un derecho internacional blandengue, desustanciado, flexible a voluntad -que respeta las concepciones de todas las culturas humanas- e ineficaz; o bien, asumimos nuestra posición de que nuestra cultura -la de los derechos individuales, la del valor del individuo frente a la colectividad- es superior a las demás, superioridad que únicamente puede afirmarse arbitrariamente si juzgamos dicho predominio moral mediante nuestras propias premisas.

Refutar la universalidad de la teoría de los derechos no significa, sin embargo, que se tenga que aprobar cualquier práctica política, cultural o social tan solo porque existe. Reconocer la libre capacidad de los pueblos y de las culturas para darse por sí y para sí mismos las leyes que deseen adoptar, o a conservar las costumbres y las prácticas que son suyas, no significa automáticamente su aprobación; permanece la libertad de juicio, y es solamente la conclusión que se extrae la que puede variar. El mal uso que un individuo o un grupo hace de su libertad conduce a condenar su utilización, no a condenar dicha libertad. No se trata para nada de adoptar una posición relativista - que es una posición insostenible- sino más bien una posición pluralista.

Existe una pluralidad de culturas, y las culturas responden de manera diferente a las aspiraciones que expresan. Algunas de esas respuestas nos pueden parecer a justo título cuestionables. Resulta perfectamente normal condenarlas -y rechazar nosotros mismos su adopción. Faltaría aún admitir también que una sociedad no puede evolucionar en un sentido que nosotros juzgáramos preferible sólo a partir de realidades culturales y de prácticas sociales que no son suyas. Tales respuestas pueden ser igualmente contradictorias. Se debe reconocer, entonces, que no existe una instancia sobresaliente, un punto de vista superior abarcador que permita zanjar dichas contradicciones.

Raimundo Panikkar, por otra parte, ha demostrado muy bien que se pueden descubrir, sin dificultad y en todas las culturas, los «equivalentes homomorfos» del concepto de derechos humanos, pero que tales equivalentes -en la India la noción de dharma, en China la noción de //' (rito) -no son ni «traducciones» ni sinónimos, ni siquiera son contrapartes, sino solamente las formas propias a cada cultura de responder a una necesidad equivalente. Cuando Joseph de Maistre, en un pasaje que suele citarse, dice que durante su vida se ha encontrado con hombres de todos tipos pero que jamás ha visto al hombre en sí, no niega la existencia de una naturaleza humana. Simplemente afirma que no existe una instancia en que dicha naturaleza se deje aprehender en estado puro, independientemente de su contexto particular: la pertenencia a la humanidad está siempre mediatizada por una cultura o una colectividad. Sería erróneo concluir que la naturaleza humana no existe: que la realidad objetiva sea indisociable de cualquier contexto o de cualquier interpretación no quiere decir que se reduzca a ese contexto; eso no significa otra cosa más que esa única interpretación.

Lo justo por naturaleza [...] existe - subraya Eric Weil- pero es diferente en todos lados. Distinto por doquier: no es lo mismo en una comunidad tradicional que en una organización política de tipo tiránico o en el Estado de una sociedad moderna. Concluir que tal naturaleza sólo existe en nosotros sería absurdo, tan absurdo como sería afirmar que el problema de lo justo por naturaleza se ha planteado o hubiera o debiera plantearse en todas partes.

En Frágil humanidad, Myriam Revault d'Allonnes ha propuesto una interesante fenomenología del hecho humano, no en el sentido de una construcción de los demás por la esfera de la subjetividad, sino desde una perspectiva relacional que coloca ante todo el «sentido de lo humano» como una capacidad de intercambiar experiencias. La humanidad -dice ella- no es una categoría funcional sino una «disposición a habitar y a compartir el mundo».

Podemos llegar a la conclusión de que la humanidad no aparece como un dato unitario sino sobre un fondo común que comparte.

Derechos humanos: política, libertades, democracia

Desde Augustín Cochin á Joseph de Maistre, de Edmund Burke a Karl Marx, de Hannah Arendt a Michel Villey, la mayoría de las críticas a la ideología de los derechos humanos han denunciado el universalismo y el igualitarismo abstracto. Ellos han hecho notar que, al despojar de todas sus características concretas al hombre cuyos derechos proclaman, semejante ideología entraña el riesgo de acabar en la nivelación y en la uniformación. Si admitimos que afirmar los derechos humanos apunta, en primer lugar, a garantizar la autonomía de los individuos, comprenderemos igualmente que allí hay una contradicción.

La abstracción de los derechos humanos es la que más los amenaza con volverlos inoperantes. La razón principal es que resulta contradictorio afirmar, simultáneamente, el valor absoluto del individuo y la igualdad de los individuos en el sentido de una identidad profunda. Si todos los hombres valen, si todos son fundamentalmente los mismos, si todos son «hombres como los demás», lejos de que se pueda reconocer la personalidad única de cada uno de entre el resto, aparecen no como irremplazables sino, al contrario, como intercambiables; no se distinguen por sus cualidades particulares, y sólo difieren por su mayor o menor cantidad. La equivalencia abstracta, en otros términos, necesariamente contradice la proclamación de la absoluta singularidad de los sujetos: ningún hombre puede ser, a la vez, «único» y fundamentalmente idéntico a cualquiera. Y a la inversa, no se puede afirmar el valor único de un individuo siendo indistintas sus características personales, es decir, sin especificar lo que lo hace diferente a los otros. Un mundo donde todos valen no es un mudo donde «nada vale una vida», sino un mundo donde una vida no vale nada.

Esta problemática ya había sido atisbada por Alexis de Tocqueville, quien había puesto en relación directa la llegada del valor de la igualdad con el riesgo de uniformación en el seno de la vida social. Más recientemente fue retomada por Hannah Arendt, quien demuestra que establecer al hombre como abstracción pura era incrementar su vulnerabilidad.

La paradoja implícita en la pérdida de los derechos humanos - escribe- es que cuando ésta sobreviene y la persona se convierte en un ser humano genérico [...] no representa a nadie más que a su propia y absolutamente única individualidad que, ante la ausencia de un mundo común donde se pueda expresar y sobre el que puede intervenir, pierde cualquier significación.

Al resumir la tesis de Hannah Arendt, André Clair subraya la relación entre la afirmación de los derechos universales abstractos y el fracaso de los derechos humanos en asegurar el respeto más elemental de los seres humanos como personas. Precisamente, lo que desconoce la doctrina de los derechos humanos con su tesis de la igualdad abstracta es que no hay derechos efectivos sin el reconocimiento de las diferencias entre los seres. Allí está el punto de la tesis: los derechos humanos no pueden ser más que los derechos a la singularidad [...] Por supuesto, se sigue la relatividad de estos derechos, ligada a su efectividad en una comunidad histórica. Pero más que esto, es una tesis metafísica la que está en cuestión, la de la diferencia ontológica: el derecho no tiene su principio en el hombre, ni tampoco en una subjetividad universal fundacional, sino que es un elemento del mundo; la diferencia ontológica, desconocida por la afirmación de la igualdad abstracta, es la única que confiere plena significación a los derechos humanos, al reconocer primeramente la trascendencia de un mundo constituido ya por significaciones [...] No se trata para nada de un derecho absoluto de cada quien a la diferencia, sino de reconocer que sólo son efectivos los derechos arraigados en las tradiciones y que son vividos en las comunidades.

Fácilmente podemos recordar que la misma sociedad que ha afirmado con fuerza los derechos humanos es también la que, en los hechos, ha colocado los mecanismos de heteronomía colectiva más pesados. Ambos fenómenos, lo sabemos hoy día, no podían haber llegado uno sin el otro, y esto es así porque el Estado, convertido rápidamente

en Estado-Providencia, sería el único capaz de atenuar los efectos destructivos que, para el tejido social, representa la llegada del individualismo. No obstante, la intervención del Estado en todos los terrenos contradice la autonomía de las voluntades, que se supone funda la responsabilidad de los sujetos de derecho.

La emancipación de los individuos de la sujeción primordial que los compromete hacia una comunidad que supuestamente los precede en cuanto a su principio de orden, y en la que permanecen efectivos lazos jerárquicos de hombre a hombre -observa Marcel Gauchet- lejos de entrañar una reducción del rol de la autoridad, como lo sugeriría el elemental sentido de una simple deducción, constantemente ha contribuido a ensancharlo. La innegable amplitud adquirida por los agentes individuales en todos los planos no sólo no ha impedido, sino que más bien ha favorecido, la edificación -como parte y por encima de la autonomía civil- de un aparato administrativo cada vez más grande y minucioso a cargo de la orientación colectiva [...] Mientras más se profundiza el derecho de los hombres en la definición de su sociedad, mayor es la empresa organizativa del Estado burocrático que, bajo el pretexto de permitir su ejercicio, conculca, de hecho, esa facultad.

¿Qué es hoy, pues, del «reino de los derechos humanos»? En la vida corriente, la cuestión de los fundamentos prácticamente ya no se plantea. Nuestros contemporáneos ya no fundamentan los derechos en la naturaleza humana, pues sabemos que ningún «estado de la naturaleza» precedió jamás a la vida en sociedad, y sobre todo desde que aprendimos que la «naturaleza», aunque tenga algo que decirnos, nos orienta en una dirección muy distinta a la de la ideología de los derechos. Pero no por ello se han vuelto kantianos. Buscan más bien conservar la noción de «dignidad» que se desprende de cualquier idea de ley moral.

Respetar la dignidad de otro ser humano -observa Pierre Manent- no significa hacerlo en relación al respeto que conserva en sí mismo por la ley moral; significa, hoy día con mayor insistencia, respetar la elección que ha hecho, cualquiera que ésta haya sido, como realización de sus derechos.

La tendencia actual, más precisamente, consiste en convertir en «derechos» todo tipo de exigencia, de deseo o de interés. En el límite, los individuos tendrían el «derecho» de ver satisfecha cualquier reivindicación tan sólo porque la pueden formular. Hoy día, reclamar sus derechos es solamente una manera de tratar de maximizar su interés. La llegada del consumidor de derechos reúne así el ideal económico del hombre preocupado solamente en aumentar su utilidad. «El homo oeconomicus en busca de su interés -enfatiza Guy Roustang- tiene su homólogo en el mundo de la política: el individuo que se define por sus derechos». Es por ello que al ciudadano le es más difícil encontrar su lugar en una sociedad políticamente concebida sobre el modelo del mercado autorregulado. Reducidos a un simple catálogo de deseos y necesidades, los derechos proliferan continuamente sin sustentarse en una verdadera razón de ser. Tal inflación de los derechos corresponde tanto a lo que Michael J. Sandel ha llamado la «república procedimental», como a la consagración de la figura del «individualista independiente» (Fred Siegel).

¿Estamos, pues, ante una sociedad que «respeta los derechos humanos», o ante una sociedad que ha decidido volver derechos todas las formas de deseos, que «reconoce» todas las elecciones de vida, todos los contenidos de existencia, todas las preferencias y todas las orientaciones, cuidándose de no interferir demasiado con las de sus vecinos? ¿Reconocer los derechos humanos no lleva a considerar todas las inclinaciones como legítimas? La banalización de los derechos significa, en todo caso, su desvalorización.

Este pluralismo sin límites -escribe Simone Goyard-Fabre- engendra una desamparo trágico: desamparo jurídico, ya que el concepto de derecho se disuelve en el incontrolado movimiento de reivindicaciones sin fin; desamparo ontológico, pues el hecho de que el ser humano decline su responsabilidad personal

en beneficio de una supuesta responsabilidad colectiva engendra irresponsabilidad [...]; desamparo axiológico, pues la permisividad total que está en el horizonte de la superproducción delirante de derechos contiene el germen del tránsito hacia los extremos, donde la desmesura y el exceso acarrean una pesantez que se asemeja a una ola nihilista.

Otra consecuencia, directamente vinculada con la afirmación del individuo y sus derechos, es el extraordinario ascenso del poder de la esfera jurídica, que será percibida como capaz, por sí misma, de regular la vida política y de pacificar la vida social. Tocqueville decía que casi no hay cuestión política, en los Estados Unidos, que no acabe por resolverse cualquier día en una cuestión judicial. Esta situación se ha extendido poco a poco en los países occidentales, en donde los poderes de los jueces no dejan de ampliarse y las relaciones sociales cada día se determinan más en términos jurídicos.

El espacio político se vuelve, simplemente, el lugar donde los individuos [...] entendidos como agentes racionales, movidos por su interés personal sin llegar, sin embargo, a infringir la moral, aceptan someter sus reivindicaciones a un proceso de adjudicación que consideran justo.

El problema es que las declaraciones de derechos, en la medida en que quieren englobar todo, son inevitablemente más evanescentes que las leyes nacionales. La dificultad es, pues, traducirlas en derecho positivo, sin empañar el consenso del que son objeto. De allí esta paradoja que Pierre Manent ha puesto de relieve: Si en el futuro se apoyaran principalmente en los derechos humanos para hacer justicia, no se podría establecer una «manera de juzgar». Lo arbitrario, o sea, aquello contra lo que nuestros regímenes precisamente nos han querido prevenir al instituir el control de la constitucionalidad, irá en aumento y será, paradójicamente, materia de jueces. Ahora bien, un poder que descubre que puede actuar arbitrariamente no tarda en usar y abusar de ello; tiende al despotismo.

El derecho internacional nacido del orden westfaliano (1648) igualmente se ha desvirtuado hoy día debido a la ideología de los derechos humanos que justifica el derecho (o el deber) de «ingerencia humanitaria», es decir, la guerra preventiva, identificada regularmente hasta hace poco con la guerra de agresión. El derecho de ingerencia humanitaria, que viola abiertamente la Carta de las Naciones Unidas, no tiene ningún precedente en el derecho de las naciones; sugiere que cualquier Estado puede intervenir cuando lo considere necesario en los asuntos internos de otro Estado, cualquiera que éste sea, bajo el pretexto de impedir «atentados contra los derechos humanos». Al justificar el intervencionismo político-militar, al que la descolonización teóricamente había puesto fin, permite, a un conjunto de países o de instancias, que presuntamente actúan en nombre de una nebulosa «comunidad internacional», imponer por doquier su manera de ver sin tomar en cuenta ni las preferencias culturales ni las prácticas políticas y sociales aceptadas o ratificadas democráticamente. De inmediato se ven los riesgos que se derivan de semejante doctrina, y que sencillamente abren la puerta a guerras sin fin, el jus ad bellum sustituido por el jus in bello.

La idea de una justicia que se ejerce más allá de las fronteras ciertamente puede resultar seductora. Sin embargo, hay que ver que se topa con obstáculos insuperables. El derecho no puede, en efecto, gravitar por encima de la política; no puede ejercerse más que en el interior de una comunidad política o bien ser resultado de la decisión de diversas unidades políticas para vincularse entre sí de la manera que más les convenga. Eso significa que mientras no exista un gobierno mundial, el derecho de ingerencia humanitaria sólo puede ser un simulacro de derecho.

Toda justicia requiere de un poder político que al menos le sirva como fuerza ejecutora. En ausencia de un gobierno mundial, la potencia llamada a desempeñar el papel de policía planetaria solamente puede hacerlo mediante fuerzas armadas que sean tan poderosas que nadie pueda resistírseles; en virtud de que los ejércitos siempre están al servicio de Estados en particular, ello vendría a consagrar la

hegemonía de las superpotencias; pero sería ingenuo pensar que ellas no buscarán servir primero a sus propios intereses, así sea cubriendo sus agresiones con el velo de la moral y del derecho. Entre quienes se presuma su culpabilidad, solamente los débiles podrían ser castigados, ya que los poderosos, que jamás podrían castigarse a sí mismos, nunca serán molestados. Sin embargo, una justicia que no es la misma para todos no amerita ese nombre.

Al recordar la frase de Proudhon, «quien dice humanidad quiere engañar», Cari Schmitt ya había enfatizado que el concepto de humanidad es un instrumento ideológico particularmente útil a las expansiones imperialistas y, bajo su forma ética y humanitaria, es un vehículo específico del imperialismo económico.

En cualquier hipótesis, la humanidad no es un concepto político. Una «política mundial de los derechos humanos» resulta, pues, una contradicción en los términos. La idea de que en política el bien sólo puede engendrar el bien ignora lo que Max Weber denominaba la paradoja de las consecuencias. La experiencia histórica demuestra que las mejores intenciones pueden tener efectos catastróficos. También demuestra que el derecho a la ingerencia jamás arregla problemas, sino que, al contrario, tiende a multiplicarlos, como se pudo ver en Kosovo, en Afganistán o en Irak. La democracia y las libertades no se imponen desde el exterior, y menos en un breve lapso. Su instauración sólo puede ser resultado de una evolución local, no de una conversión forzada. Por lo demás, las soberanías políticas afectadas o que son maleables al discurso de los derechos humanos no desaparecen en beneficio de un mundo pacificado y más justo, sino en favor de soberanías económicas y financieras que son ejercidas más arbitrariamente aún por las empresas multinacionales y los mercados financieros, generadoras de desigualdades y tensiones sociales. «La ideología de los derechos humanos -confirma Alain Bertho- apela menos a la liberación de los pueblos que a la policía de los Estados».

Apenas había proclamado la Revolución francesa los derechos del hombre cuando, para hacerlos efectivos, instituyó el régimen del Terror. Fue de 1792 a 1801, y en nombre de la «libertad», cuando Francia se enfrascó en una política de ocupación, anexiones y conquistas. El derecho de ingerencia humanitaria es igualmente *belígeno*. No está excluido que, así como los hombres se hacen la guerra «para una paz mejor» -escribía Julien Freund- algún día combatan en nombre de concepciones igualmente sugerentes relacionadas con los derechos humanos.

Allí es donde precisamente nos encontramos. Bernard Kouchner, quien no hace mucho tiempo se vanagloriaba de «encontrarse siempre del lado de quienes recibían las bombas y no del de quienes las lanzaban», hoy declara: «Una guerra preventiva es una noción que me parece no solamente muy justa, sino que se aproxima a lo que, junto a otros, hemos propuesto como deber y después como derecho de ingerencia»[16]. Pero el derecho de ingerencia no justifica solamente a la guerra preventiva. Al atribuir un carácter moral a las guerras que provoca, y al presentarlas como «guerras justas», acaba por criminalizar al enemigo al hacerlo la figura del Mal: quien hace la guerra en nombre de la humanidad no puede más que colocar a sus adversarios fuera de la humanidad. Por definición, la «guerra justa» es una guerra total.

Se sabe que, al definir los derechos como atributos inherentes a la naturaleza humana, la doctrina de los derechos humanos propone al individuo como autosuficiente. «Los derechos fundamentales en sentido propio -subraya Carl Schmitt- no son más que los derechos liberales del hombre como persona individual». Además, debido a que los derechos humanos son atributos de un individuo aislado, de un sujeto carente de compromisos, independiente respecto de sus semejantes y que se supone que encuentra en sí mismo sus razones esenciales de ser, nunca se le plantean como contraparte deberes que le serían simétricos. Este individualismo estaba tan anunciado en su origen en la Declaración de 1789, que ignora la libertad de asociación y, de manera extensiva, cualquier forma de derecho colectivo; sus autores condenan, además (ley

Le Chapellier, decreto de Allarde), todas las agrupaciones de profesionales. Los derechos colectivos son hoy reconocidos, pero los derechos humanos siempre son derechos cuya realización se considera que conciernen, en última instancia, sólo al individuo, incluso cuando algunos de estos derechos no puedan realizarse más que colectivamente.

El humanismo moderno es un subjetivismo abstracto -escribe Jean-Louis Vullierme. Imagina a los hombres como individuos preconstituidos, como sustancias universalmente portadoras de los mismos atributos, aptos para hacer valer las mismas exigencias en todas las circunstancias de acuerdo con reglas formales deducibles de una racionalidad única.

Dicho individualismo o atomismo implica evidentemente al contractualismo: puesto que en el principio no hay más que individuos aislados, la formación de sociedades sólo se puede explicar mediante el contrato, procedimiento jurídico característico del derecho privado: con anterioridad al mercado, sólo un contrato podía resolver la inmensa dificultad que hay para fundar la legitimidad de una sociedad bajo el principio de la independencia del individuo, es decir, bajo «el principio más asocial qui existe». Sin embargo, en la doctrina de los derechos humanos, el contrato social no cambia la naturaleza de los individuos. La sociedad permanece como una simple suma de átomos individuales con voluntades soberanas, movidas todas igualmente por la búsqueda racional de su mejor interés. Cada agente define sus objetivos por sí mismo, de manera voluntaria, y no se adhiere a la sociedad más que sobre una base instrumental. En otros términos, sólo existe verdaderamente el individuo, mientras que la sociedad o la colectividad no es más que una abstracción, un falso semblante o una realidad superpuesta. Para los teóricos de los derechos, la política no tiene nada de natural. Respecto del estado de la naturaleza constituye una superestructura artificial o referencial.

Para ser legítima, dicha superestructura debe estar al servicio del individuo y renunciar a ser definida como una acción llevada a cabo por un ser colectivo: «El fin de cualquier asociación política -se lee en el art. 2º de la Declaración de 1789- es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre». En el seno de la sociedad, el hombre no se define inmediatamente como ciudadano, sino primeramente como miembro de la «sociedad civil» (o esfera privada), entendida como la parte de la sociedad que bien puede sustraerse de la vida política (o esfera pública). Y es por ello que la teoría de los derechos confiere también prioridad a los derechos privados del individuo. Como lo escribe Marcel Gauchet, «no importa de qué versión de los derechos humanos se trate, siempre será una versión perfectamente definida, que consiste en explotar la inherencia de los derechos de la persona en contra de la pertenencia del ciudadano».

Al principio, la teoría de los derechos humanos parecía erigirse solamente contra una forma política particular: el despotismo. Pero de hecho, su crítica se despliega contra cualquier forma política. La idea clave es la oposición siempre latente, por principio, entre el individuo y la colectividad a la que pertenece. El individuo siempre estará amenazado por lo que exceda a su ser individual, de suerte que sólo al afirmar las prerrogativas del individuo se protegerá contra dicha amenaza. Desde esta óptica, ni la sociedad, ni la familia, ni los poderes públicos, ni las relaciones sociales, ni siquiera la cultura son percibidas como algo que pudiera constituir una protección. De allí la necesidad de garantizar las acciones individuales con una esfera inviolable y «sagrada». No es exagerado, pues, decir que la proclamación de los derechos reviste, desde su origen, un sentido antipolítico. Como observa Carl Schmitt, ello significa que «la esfera de las libertades del individuo es, en principio, ilimitada, en tanto la de los poderes del Estado es, por principio, limitada». Paralelamente, la teoría de los derechos humanos crea una novedad radical: una libertad independiente de cualquier participación en los asuntos políticos, una libertad individual separada de la libertad de la comunidad política a la

que pertenece, idea que habría sido considerada en la antigüedad «como absurda, inmoral e indigna de un hombre libre» (Carl Schmitt). En fin, si los derechos son ilimitados en su principio, los deberes sólo pueden ser limitados -tanto porque, al estar vinculados a la vida social, no pueden ser la contraparte de derechos inherentes a la naturaleza humana, como porque sería contradictorio, desde el punto de vista de la teoría de los derechos, imaginar deberes ilimitados que siempre serían considerados potencialmente como una amenaza para el individuo. Desde esta perspectiva, algunas cuestiones se han dejado deliberadamente de lado como, por ejemplo, la cuestión de saber sí y bajo qué circunstancias una colectividad puede tener derechos respecto de los individuos que la componen. En el mejor de los casos, cualquier restricción de derechos por parte del poder político solamente puede recibir un estatuto de excepción.

Una buena ilustración de la manera en que la afirmación de la soberanía del individuo necesariamente antagoniza con la organización política de la sociedad nos la da la forma en que la Revolución francesa intentó conciliar los derechos del hombre con los del ciudadano -cuestión que, en ciertos aspectos, se asemeja al viejo problema de la unión del alma y el cuerpo. El artículo 2º de la Declaración de 1791 afirma que el destino exclusivo de los derechos del ciudadano es el ciudadano. Esta afirmación se repite en el artículo 1° de la Declaración de 1793; con ella, el derecho revolucionario buscaba con toda claridad conciliar el derecho subjetivo y el derecho objetivo, el derecho natural y el derecho positivo, y asegurar la unión de la ciudadanía con la pertenencia a la humanidad. Sin embargo, bajo la Revolución, el hombre «natural» no parecía verdaderamente aprehensible más que bajo la especie del ciudadano. Una de las razones era que, probablemente, el poder revolucionario sucedía a un poder estático ya existente, mientras que la declaración americana buscaba, bajo un contexto totalmente distinto, edificar, pieza por pieza, una nueva entidad política. Rousseau, por su parte, ya se había pronunciado en favor de la supremacía del ciudadano en un célebre pasaje: «Hay que optar entre hacer un hombre o un ciudadano, pues no se puede optar por ambos a la vez».

Los redactores de los textos revolucionarios se adhieren también a una concepción civilista de los derechos, que corre a la par de un fuerte legicentrismo cuya tendencia es reforzada aún más por su deseo de definir como prioridad los derechos de la nación; la consagración de la soberanía de la nación la impuso rápidamente por sobre los derechos universales del individuo. «No se pensó que la nación -escribe Mona Ozouf- estuviese compuesta por individuos libres e iguales, sino que se le asignó, desde los primeros días de la Revolución, una prioridad absoluta». La definición del hombre como sujeto natural que necesita volverse objeto de una legislación positiva para ser reconocido como sujeto de derecho, consagró el primado de los derechos del ciudadano -lo que permitió al poder revolucionario legitimar el adoctrinamiento político de los individuos. Al examinar bajo un ángulo teórico la definición de los derechos del hombre y el ciudadano en la Declaración de 1789, Karl Marx resalta, por su lado, que el desarrollo conjunto de ambas esferas -el derecho liberal y burgués- es retóricamente posible pero concretamente contradictorio en tanto escinde al hombre en dos y le asigna, en el interior de cada esfera, finalidades que no pueden conciliarse y, mucho menos, unirse.

Así como aprecia bien que detrás del derecho al trabajo está en primer lugar el poder del capital, Marx ve también que, con la generalización abstracta del «hombre» cuyos derechos se proclaman, se expresa, ante todo, un juego de intereses privados. Es debido a esto que denuncia el formalismo de los derechos humanos y su instrumentalización en beneficio de la clase propietaria que es capaz de determinar, mediante sus leyes, entre qué límites debe ejercerse la libertad de cada uno. Aunque se supone que los derechos son válidos para todos, en los hechos se encuentran reservados sustancialmente a la burguesía. Ninguno de los pretendidos derechos humanos -escribe Marx- se extiende más allá

del hombre egoísta, más allá del hombre como miembro de la sociedad civil; o sea, un individuo replegado sobre sí mismo, sobre su interés privado y su capricho privado; el hombre separado de la comunidad.

Afirmar que la finalidad de cualquier asociación política es la conservación de los derechos humanos, hacer de los derechos del ciudadano un «simple medio para conservar los presuntos derechos humanos», es lo mismo que poner al ciudadano al servicio del hombre egoísta: No es el hombre como ciudadano sino el hombre como burgués quien es tomado como el hombre propiamente dicho, como el hombre verdadero [...] El hombre real no es reconocido más que bajo el aspecto del individuo egoísta y del hombre verdadero y no bajo el aspecto del ciudadano abstracto.

La tesis de Marx fue criticada expresamente por Claude Lefort, quien, por el contrario, afirmaba que es lo abstracto de los derechos humanos, así como su carácter anti-histórico y formal, lo que les confiere valor y garantiza la posibilidad de recurrir a ellos en cualquier situación. Precisamente -dice Lefort- porque los derechos humanos pertenecen a un hombre indeterminado es que pueden responder a su definición: «Los derechos humanos reducen el derecho a un fundamento que, a pesar de su denominación, carece de figura, y se da como algo interno a él y, así, se sustrae de cualquier poder que pretendiera sobreponérseles». Pero Lefort no explica cómo tales derechos, a los que ningún «poder» podría sobreponérseles, podrían ser garantizados y aplicados fuera de un marco político, lo que los implicaría también como un poder.

Esto plantea el problema más general de la efectividad de los derechos. Los derechos humanos provienen ciertamente del derecho natural moderno, no del derecho positivo. Ahora bien, a diferencia de este último, el derecho natural no dispone por sí mismo de ninguna medida de apremio; es un derecho «desarmado», y el derecho natural moderno lo es más todavía que el antiguo en virtud de que no reconoce la naturaleza social del hombre. Los derechos concebidos como atributos inalienables del sujeto, o sea, los derechos de los que cualquier hombre supone que puede exigir su respeto por el solo hecho de ser hombre, no poseen «por sí mismos o en sí mismos ni dimensión ni alcance jurídico» (Simone Goyard-Fabre); para que puedan adquirir alguna deben estar consagrados por las normas del derecho positivo, el cual sólo es concebible en el interior de una sociedad. Solamente el derecho positivo puede decir, en efecto, a quién deben beneficiar tales derechos o quién y en qué puede resultar perjudicado por su aplicación, etcétera. En otras palabras, los derechos subjetivos, considerados como algo ajeno a cualquier hecho social no pueden adquirir una consistencia efectiva más que en un marco social. Esta primera paradoja la resume Régis Debray en los siguientes términos: «Quien quiera ser individuo simple para gozar con total plenitud de libertad olvida que no existen derechos humanos sin la forma jurídica de un Estado».

Una segunda paradoja proviene de la dificultad que hay al pretender que los derechos humanos deben prevalecer sobre el derecho positivo, de suerte que todo poder político debe comenzar por reconocerlos, admitiendo, a la vez, que la validez práctica de tales derechos depende de la capacidad del mismo poder político para aplicarlos. Bentham ya había estigmatizado esta aporía del contractualismo que consiste en fundamentar los derechos del ciudadano sobre los derechos humanos, en tanto los segundos no pueden tener existencia efectiva más que a partir de los primeros.

Por una parte -observa Julien Freund- se demanda respeto a tales derechos con el mismo sentido con el que se respetan las disposiciones del derecho positivo y, por el otro, se nos deja entender con mayor o menor perspicacia que la validez de tales derechos no debería depender de instancias legislativas ordinarias en virtud de su pretendida universalidad.

Más generalmente, esto plantea también la cuestión de las relaciones entre la política y el derecho. La ideología de los derechos humanos, como lo hemos visto, establece la precedencia del derecho natural respecto del hecho social y de ello extrae el argumento

para limitar las prerrogativas de lo político. No obstante, el derecho, al carecer de poder por sí mismo, siempre supone algo distinto a él mismo para ejercerse. Como ha escrito Marcel Gauchet, «el punto de vista del derecho no le permite percatarse del marco en que puede reinar el derecho. Aquí es donde hay que pasar al punto de vista político. Es el llamado a la mesura de los límite del pensamiento en la fundación del derecho».

La tensión entre los derechos humanos y los del ciudadano, es decir, del hombre considerado como miembro de una comunidad política particular, todavía aparece en los debates que rodean el advenimiento de los derechos llamados «de segunda generación», esto es, los derechos colectivos o sociales. Los derechos de segunda generación (derecho al trabajo, derecho a la educación, derecho a la asistencia médica, etcétera) son de distinta naturaleza que los derechos individuales. Calificados a veces como «derechos-igualdad» en relación a los «derechos-libertades», o de «derechos a» en relación a los «derechos de», o incluso de «rights of recipience» respecto de los «rights of action» representan, ante todo, deudas que permiten a los societarios reclamar u obtener prestaciones positivas del Estado. No son tanto atributos naturales como atribuciones que una sociedad en particular, llegado cierto momento de su historia, piensa que puede y debe otorgar a sus miembros. No solamente presuponen «una sociedad civil organizada que será la garante de su efectividad», sino que, en la medida en que se cimientan en la noción de solidaridad, implican un hecho social y no pueden deducirse de la naturaleza pre-política del individuo. En fin, contrariamente a los derechos de primera generación, que por principio son ilimitados (no se pueden restringir sin minar sus fundamentos), los de segunda generación son limitados, pues cualquier reclamación respecto a ellos está limitada a las capacidades de prestación y a los medios para satisfacerlos.

Mientras que la teoría de los derechos individuales tiende a limitar el poder y la autoridad del Estado, los derechos colectivos instituidos lo vuelven el vehículo privilegiado para ejercerlos. El Estado está obligado no a abstenerse, a restringirse o a desentenderse sino, antes bien, al contrario, a involucrarse, a comprometerse e, incluso a instituirse como el único prestador de un número de servicios cada vez mayor.

El reconocimiento de los derechos sociales que tienen el carácter de «deudas» -escribe Jean-Frangois Kervégan- implica que a la ciudad se le ha conferido y reconocido suficientemente un poder tal sobre sus miembros que pueda garantizar el goce de tales derechos, a pesar de la posible oposición de los intereses particulares entre sí y de algunos de ellos respecto de las medidas susceptibles de afectarlos.

Ésa es también la razón de la hostilidad de los medios liberales hacia los derechos colectivos, a los que califican, en el mejor de los casos, de «bellos ideales», o sea, de deseos piadosos sin justificación real. Si algunos de esos derechos solamente se reducen a los datos individuales, los otros, en efecto, no pueden ser repartidos: su sujeto no son los individuos sino las colectividades. El derecho de un individuo a hablar su propia lengua es ¡ndisociable, por ejemplo, del derecho a la existencia del grupo que practica dicha lengua, y esta derecho condiciona al primero. Ahora bien, el individualismo liberal rechaza la idea misma de que a una colectividad puedan atribuírsele rasgos individuales jurídicamente hablando, y postula que el valor de un bien depende de su conformidad con el principio de respeto que se le debe a un solo individuo. Por ello es que Hayek denuncia con virulencia los derechos sociales en virtud de que provienen de la justicia distributiva: «Toda política que se propone como fin un ideal de justicia distributiva sustancial conduce, necesariamente, a la destrucción del Estado de derecho».

Sería vano tratar de negar, como lo hace Claude Lefort, la profundidad del «abismo generacional» que separa los derechos individuales de los derechos colectivos. Entre unos y otros existe una diferencia de naturaleza, no de grado. La diferencia en la naturaleza va más allá de la antinomia clásica entre la igualdad - equiparada con la

justicia- y la libertad. Por un lado, los derechos individuales pueden constituir un obstáculo para la realización de los derechos colectivos, o también a la inversa (es debido a ello que los liberales y los socialistas se acusan mutuamente de violar los primeros en nombre de los segundos, o los segundos en nombre de los primeros). Por otro lado, muchos de los bienes públicos o sociales no se pueden descomponer, lo que significa que no tienen sentido más que bajo una percepción holista de la actividad social. La institución de los derechos colectivos implica reconocer la importancia de la noción de pertenencia y conlleva a establecer a los grupos como sujetos de derecho, algo que la teoría clásica de los derechos humanos siempre se ha rehusado a hacer. Los liberales esgrimen ese argumento para criticar los derechos sociales. Se podría muy bien llegar a la conclusión inversa: los derechos sociales, por el solo hecho de ser sociales, son más creíbles que los que se derivan de una supuesta «naturaleza» individual abstracta, y sobre todo porque permiten honrar la noción de justicia distributiva.

En la opinión común, la lucha en favor de los derechos humanos suele presentarse como un aspecto de la lucha en favor de de la democracia. «La democratización completa de Europa -declaraba Javier Pérez de Cuéllar en 1990, entonces Secretario General de las Naciones Unidad- será una reafirmación del carácter universal de la Declaración de los Derechos del Hombre». La misma opinión fue emitida después por Francis Fukuyama y por otros autores. Bajo esta óptica, suele considerarse que democracia y derechos humanos avanzan al mismo paso, que ambas expresiones no se contradicen y que casi son sinónimos. Dicha opinión ha sido refutada varias veces. Al cuestionarse acerca de la relación entre democracia y derechos humanos, Julien Freund decía que «no era evidente». Su pretendida equivalencia -escribió Jean-Frangois Kervégan- es, al menos, «problemática». Myriam Revault d'Allonnes añade que «no vale nada». Y para ello existen muchas razones. La primera es que la democracia es una doctrina política, y los derechos humanos una doctrina jurídica y moral, por lo que ambas teorías no se corresponden de manera espontánea. En tanto régimen político, la democracia tiende naturalmente a restringir aquello que no es democrático y, más ampliamente, aquello que no es político. La teoría de los derechos, por el contrario, tiende a restringir las prerrogativas de lo político. Pero sobre todo, tal y como lo vimos a propósito de los derechos humanos y los derechos del ciudadano, no tienen el mismo sujeto. La ideología de los derechos humanos no conoce más que individuos abstractos; la democracia no conoce más que ciudadanos. Ahora bien, aunque utilicen la misma retórica jurídica, los derechos del ciudadano (igualdad ante la ley, libertad de petición, igual derecho para el sufragio y el voto, igual acceso a los empleos públicos dependiendo de las capacidades, etcétera) son fundamentalmente distintos a los derechos humanos. No son atributos del hombre en tanto tal sino capacidades vinculadas a un régimen político particular (la democracia y, ante todo, a una pertenencia específica (una comunidad política determinada). La teoría de los derechos humanos otorga indistintamente el voto a todos los hombres en tanto hombres, («un hombre, una voz»). La democracia confiere el voto a todos los ciudadanos, pero lo rechaza a quienes no sean ciudadanos. Los derechos democráticos del ciudadano -escribe Carl Schmitt- no presuponen al individuo humano libre en un estado extra-estatal de «libertad», sino al ciudadano vivo en el Estado [...] Tienen, por este hecho, un carácter esencialmente político.

Por otra parte, un régimen democrático obtiene su legitimidad del consentimiento del pueblo, expresada generalmente mediante el voto. En último análisis, la democracia es el régimen que consagra la soberanía del pueblo. Y en sentido opuesto, el discurso de los derechos humanos se presenta sin ambages como certeza moral, como verdad universal que se puede imponer en todas partes tan solo por su universalidad. Su valor no depende, pues, de una ratificación democrática, y aún más: puede oponérsele. La problemática de los derechos humanos -observa Revault d'Allonnes- emerge de un fundamento

individual -la problemática de los derechos naturales del individuo- que inevitablemente entra en tensión con los requisitos de la soberanía.

Dicha tensión puede revestir dos aspectos. Por una parte, en la medida en que el derecho internacional, inspirado en la teoría de los derechos humanos -el derecho a la ingerencia- significa una limitación a la soberanía de los Estados y de los pueblos, implica también, en el seno de cualquier Estado democrático, una limitación de la soberanía popular. Por otra parte, las condiciones bajo las cuales ha sido enunciada la teoría de los derechos humanos hacen que el propio sufragio no pueda ser reconocido como soberano en tanto no contradiga los postulados de esta teoría. En la perspectiva de los derechos humanos, explica Guy Haarscher, el principio democrático no tiene validez más que bajo estrictos límites que son, precisamente, los de la filosofía de los derechos humanos: al suponer que un solo individuo defiende estos últimos en contra de una opinión mayoritaria decidida a violarlos, es este solitario quien, desde el punto de vista de la filosofía contractualista [habrá], adoptado la única actitud legítima.

Los votos democráticos que no vayan en el mismo sentido que los derechos humanos son refutados inmediatamente por «irracionales» e ilegítimos. La misma ideología se opone a lo que el pueblo haya consultado -por ejemplo, por vía del referéndum- acerca de temas considerados demasiado «sensibles». Cierta denuncia de «populismo» es evidente en este panorama: cuando se aborda la cuestión de los «derechos humanos», se sospecha que el pueblo piensa mal con demasiada frecuencia. «El reconocimiento y la proclamación de los derechos humanos -escribe también Jean-Frangois Kervégan- implica que se establecen límites infranqueables a la soberanía, sea monárquica o popular». Ahora bien, cualquier limitación a la soberanía popular representa un ataque contra el fundamento mismo de la democracia. Equivale a una obligación impuesta a los ciudadanos de renunciar a no ser gobernados por los dirigentes que hubieran elegido; implica que la autoridad última a la cual los ciudadanos deben obediencia no es a la de los dirigentes electos, sino a la de las instancias o jurisdicciones internacionales cuyos miembros -hablando de alguna manera en nombre de una verdad revelada- carecen de la mínima legitimidad democrática. Al condicionarse la soberanía popular, ello representa un claro retorno a la heteronomía política y social.

Es muy significativo que hoy cuestionemos mucho menos a los gobiernos autoritarios por faltar a las reglas de la democracia que por no «respetar los derechos humanos». Para paliar la inestabilidad política que dificulta la expansión planetaria de los mercados, hacia 1973 la Comisión Trilateral ya había expresado, cuando sus dos principales teóricos eran Samuel Huntington y Zbigniew Brzezinski, el deseo de restringir el campo de las prácticas democráticas en los países del Tercer Mundo. «Para responder a ambas exigencias (democracia restringida y sobrevivencia del capitalismo) -escribe Edmond Jouve- se encontró un ingrediente: la ideología de los derechos humanos».

La redefinición de la democracia como el «régimen que respeta los derechos humanos», o sea, su reducción finalmente a la democracia liberal, resulta intelectualmente insostenible, aunque políticamente es muy rentable ya que permite rechazar por contradictoria cualquier decisión democrática que vaya en contra de la ideología de los derechos humanos. Jean-Fabien Spitz confirma, sin embargo, que tal posición es igual de contradictoria, pues «decir que los derechos de los individuos dependen de la razón y de la naturaleza, y pretender sustraerlos de la discusión entre seres dotados de razón, es destruir su fundamento racional». (Sólo en los hechos se podría declarar antidemocrático un voto mayoritario que concluyera con la abolición de la democracia, ya que dicha decisión contradiría la finalidad en la que el voto no es más que un medio).

«Nada se puede decir con rigor acerca de la política de los derechos humanos -ha

escrito Claude Lefort- en tanto no se haya examinado si tales derechos tienen una significación propiamente política». Ya desde 1980, en un artículo que hizo época, Marcel Gauchet precisamente había afirmado «los derechos humanos no son política». Allí los definía en los siguientes términos: el más grande peligro que entraña el retorno a los derechos humanos es caer en el callejón sin salida del pensamiento del individuo contra la sociedad, sucumbir a la vieja ilusión de que se puede fundamentar al individuo y sólo partir de él, de sus exigencias y de sus derechos, se puede llegar hasta la sociedad. Como si se pudiera escindir la búsqueda de la autonomía individual del esfuerzo de una autonomía social. Los derechos humanos -concluye- no son política en la medida en que no provienen del conjunto social en el que se insertan. Sólo pueden volverse política a condición de que se sepan reconocer, y de que se proporcionen, los medios para remontar la alienante dinámica del individualismo a la que conducen como su contraparte natural.

Veinte años después, Gauchet publicó un nuevo artículo en el que retoma y profundiza en la misma problemática. Allí no se limita a reafirmar que la «política de los derechos humanos» conduce a la impotencia colectiva; también demuestra que al querer asumir semejante política la democracia erosiona «las bases en las que reposa y los instrumentos que requiere». La ideología de los derechos humanos -nos explica también- aisla, en el seno de las sociedades, el elemento jurídico en detrimento de lo político y de los socio-histórico: «Somos testigos de una revancha del derecho y, concomitantemente, de un eclipsamiento de lo político y de lo socio-histórico». Esta ideología argumenta, además, en nombre de derechos esrictamente individuales. Ahora bien, «si existe un peligro en el horizonte, ése es el del debilitamiento de lo colectivo ante la afirmación de los individuos». Cualquier política democrática debe reconocer, en efecto, que el peso de la sociedad excede a la simple suma de sus componentes individuales y, ante su ausencia, no podría tener una voluntad general. Es debido a ello que la política de los derechos humanos fracasa en el fondo como política democrática. Fracasa en aquello que contribuye a producir una sociedad cuyo diseño global escapa a sus miembros. Bien puede ampliar las prerrogativas del individuo en la sociedad; mientras más se amplían, mayor es la pérdida de coherencia del conjunto de individuos y, a su vez, se vuelve menos inteligible y gobernable [...] La política de los derechos humanos da la espalda y no puede más que volver la espalda ante las perspectivas de un auténtico gobierno de la colectividad por sí misma.

Así, como Gauchet lo precisa aún más, la democracia es y debe ser el gobierno, en su conjunto, de la colectividad por sí misma, y no solamente por sus partes. Es y debe ser el autogobierno de la comunidad política en tanto tal, excepto cuando las prerrogativas legales de los miembros y de quienes componen dicha comunidad se manifiesten en términos ilusorios. La democracia de los derechos es una democracia trunca que pierde de vista la dimensión propiamente política de la democracia; olvida el hecho de la comunidad política, hecho a cuyo nivel se juega, en última instancia, la existencia de la democracia [...] La instalación del sujeto de derecho individual con la plenitud de sus prerrogativas implica el ocultamiento del sujeto político colectivo de la democracia. «Hay dos maneras principales de concebir una humanidad metapolítica, una humanidad que haya superado o rebasado su condición política -anota Pierre Manent. Puede ser una humanidad organizada de acuerdo al derecho, o bien una humanidad que viva según la moral».

La ideología de los derechos conjuga ambas debido a que omiten lo político. Pero sobre todo e igualmente lo omiten porque su sujeto es un hombre abstracto, impuesto por el «estado de la naturaleza», o sea, por un estado pre-social. Hannah Arendt ya lo había advertido: Es debido a que la filosofía y la teología siempre se ocupan del hombre -pues así todas sus declaraciones resultarían exactas cuando hubiese aunque fuera un sólo hombre, o dos hombres o únicamente hombres idénticos- por lo que jamás han encontrado ninguna respuesta

filosóficamente válida a la cuestión: ¿qué es la política?.

La noción del individuo en la que se basa todo el discurso de los derechos umanos es, de hecho, una noción de una asombrosa pobreza, pues el único rasgo que cualifica a un individuo sería que es individuo. (Podemos asimismo preguntarnos si, en estas condiciones, es razonable atribuirle lo que sea). Según la doctrina de los derechos, es situando al hombre como individuo que se llegaría a su esencia. En realidad, un hombre desprovisto de todas sus características concretas ya no es, en absoluto, «un hombre en sí»; ya no es nada pues ha «perdido las cualidades que les permiten a los demás tratarlo como semejante».

El fracaso de los derechos humanos de cara a la realidad histórica y política -escribe Myriam Revault d'Allonnes- testimonia, sobre todo, los callejones sin salida de una concepción naturalista que se vuelve, indefectiblemente, en su opuesto. Con la comprobación de hechos -o sea, al ratificar la pérdida de cualidades políticas tenidas por sustanciales- se descubre que no se trata de un sustrato permanente de la naturaleza humana, sino que es una mera indeterminación carente de sentido.

Los primeros teóricos de los derechos humanos no tenían razón al referirse a la naturaleza humana; la idea que tenían de ella era inconsistente. Hoy sabemos - y desde hace mucho- que el hombre es un ser social, que la existencia de los hombres no precedió a su coexistencia; en suma, que la sociedad es el horizonte en el que se inscribe, desde su origen, la presencia humana en el mundo. Así como el espíritu sólo puede aprehenderse si está encarnado, el individuo solamente puede situarse dentro de un contexto socio-histórico determinado. La pertenencia a la humanidad jamás es inmediata sino mediata: se pertenece a ella sólo mediante la interpretación de una colectividad particular o de una cultura determinada. Para el hombre resulta imposible definirse simplemente como individuo porque necesariamente vive en una comunidad con la que entra en relación mediante valores, normas, significaciones compartidas, y en donde el conjunto de tales relaciones, de tales prácticas, en una palabra, de todo aquello que constituye su medio de vida y el entorno de su ser, no está sobrepuesto sino, por el contrario, es constitutivo de su yo.

El hombre tiene necesidad de una comunidad para vivir y para vivir bien. Empero, la frase célebre de Aristóteles de que el hombre es un animal político no significa solamente que el hombre esté naturalmente hecho para vivir en sociedad; también significa que el hombre demanda naturalmente llevar una vida política y participar activamente de la vida de la comunidad política. «Llamamos justo -escribe Aristóteles- a lo que genera y conserva la felicidad y sus componentes para la comunidad política».

Ahora bien, simplemente resulta imposible pensar y organizar un cuerpo político bajo los estrictos términos del individualismo. «Una sociedad es tan descomponible en individuos como lo puede ser una superficie geométrica en líneas o una línea en puntos», decía Auguste Comte. Un individuo es un nudo aislado -escribía más recientemente Raimundo Panikkar-; una persona es el tejido entero que está alrededor de este nudo, fragmento del tejido que constituye lo real [...] Es innegable que, sin los nudos, el tejido se descompone; pero sin el tejido, los nudos tampoco existirían.

De donde se deduce que cualquier proyecto político implica cierta forma de holismo. En el holismo, la sociedad es anterior al individuo, así como «el todo es anterior necesariamente a las partes» (Aristóteles). Pero las partes englobadas por el todo no se reducen a ese todo, y es en esto en lo que el holismo se distingue del colectivismo. La diferencia esencial es que, en el colectivismo, las entidades sociales se imponen absolutamente a los individuos, mientras que en el holismo, son las capacidades individuales las que dependen de sus relaciones sociales. Dicha dependencia no es de naturaleza causal, sino constitutiva y recíproca. Desde esta perspectiva, el bien común no es el bien inherente al todo ni la simple suma de los

bienes particulares: es un bien que es común a las partes y al todo. Por eso resulta evidente -si admitimos que la defensa y la promoción de los derechos requieren prioritariamente la afirmación de lo político- que al atacar lo político, al tratar incesantemente de reducir sus prerrogativas, la teoría de los derechos socava las bases mismas de su realización. Un hombre no puede tener derechos más que dentro de un marco político, en un mundo-de-vida política compartido en común, ya que todo derecho depende de las condiciones socio-históricas en las que se afirma.

Así como los derechos formales son derechos sin alcance (el derecho al trabajo no se reduce a encontrar un empleo, y el derecho a la educación no significa gran cosa si los poderes públicos carecen de los medios financieros para asegurar la gratuidad de la instrucción), el individuo en sí no puede ser un verdadero sujeto de derechos. Los derechos no pueden ser más que los predicados de la ciudadanía.

Si el hombre accede a la humanidad volviéndose ciudadano -observa Myriam Revault d'Allonnes- es decir, al adquirir un status político y si, recíprocamente, pierde sus cualidades propiamente humanas al perder ese mismo status, los derechos humanos implican un ejercicio que se arraiga en el ser-ciudadano. Y a la inversa, los hombres no pueden adquirir los derechos más que en el seno de una política determinada, dentro de un contexto de existencia que les garantice concretamente el poder de beneficiarse de ellos. Es lo que conduce a decir que, en último análisis, los derechos afirman y expresan la diferencia entre los hombres, pero no su identidad.

Empero, hay que ir más lejos e interrogarnos acerca de si resulta oportuno seguir utilizando el lenguaje de los derechos. Al estar asociada intrínsecamente la teoría de los derechos humanos con la ideología liberal, cualquier intento de darle una reformulación no liberal tiene todas las posibilidades de fracasar. Valdría más asumir que los derechos que normalmente son invocados no son tanto derechos sino deberes de los gobernantes y, como contraparte, capacidades y libertades que sería legítimo que los gobernados exigieran si les fueran denegados. La cuestión no es, por supuesto, abandonar la defensa de las libertades que esboza la ideología de los derechos humanos, y menos aún de criticar esta última para legitimar el despotismo. Se trata, por el contrario, de mostrar que la necesaria lucha contra todas las formas de tiranía y opresión es una cuestión fundamentalmente política y, como tal, debe resolverse políticamente. En otras palabras, se trata de abandonar la esfera jurídica y el terreno de la filosofía moral para afirmar que el poder de la autoridad política debe ser limitado no porque los individuos gocen por naturaleza de derechos ilimitados, sino porque una entidad política donde reina el despotismo es una mala sociedad política; también se trata de afirmar que la legitimidad de resistir a la opresión no deriva de un derecho innato sino de la necesidad que tiene la autoridad política de respetar la libertad de los miembros de la sociedad; en suma, se trata de que los hombres deben ser libres no porque «tienen el derecho» sino en virtud de que una sociedad donde se respetan las libertades fundamentales es políticamente mejor -y además moralmente preferible- que una sociedad donde no se respetan. Ello implica volver a dotar a la ciudadanía -concebida con una participante activa en la vida pública y no como una noción instrumentalizada en vista a la obtención de derechos- del valor de un principio.

La aceptación de los requisitos mínimos de un orden político democrático -la estricta igualdad de derechos y deberes de cada quien-, escribe a propósito de esto Jean-Frangois Kervégan, obliga a renunciar a cualquier fundamentación metafísica, antropológica e incluso moral de los derechos humanos, sobre todo de aquellos que son fundamentales, en favor de una fundamentación estrictamente política, o sea, adosada sólo al principio de la igualdad cívica (y no natural, pues nada resulta menos igualitario que la «naturaleza») de los individuos-ciudadanos.

Esto también lleva a rehabilitar la noción de pertenencia a una comunidad política sin la cual la libertad, la igualdad y la justicia no son más que inoperantes abstracciones.

Lejos de encasillar al individuo o de constituir una amenaza para su ser, la pertenencia le brinda, en cambio, «la posibilidad de constituir una singularidad significante», como ha escrito Revault d'Allonnes, quien agrega: Para fundamentar «políticamente» los derechos humanos hay que pensar la política y la ciudadanía no solamente desde la perspectiva secundaria de una garantía de los derechos naturales subjetivos, sino también como la condición primordial que funda el ejercicio efectivo de la convivencia. Pero -y ambas cosas evidentemente se encuentran vinculadas- hay que volver a ver la cuestión del fundamento individualista de lo social y pensar la singularidad individual en términos de singularidad de pertenencia e, incluso, de singularidad plural. Ésta no se apoya en el terreno de una fundamentación individual sino sobre el de una relación común con el mundo. Pues si el «derecho a tener derechos» es inseparable de la pertenencia a una comunidad política organizada -que por este hecho no puede reducirse a una asociación de individuos- la singularidad irremplazable de un ser humano no proviene del fundamento de su autosuficiencia, sino de las pertenencias que hacen posible su individuación.

En fin, hay que abandonar la idea de que necesariamente existe una contradicción entre la libertad individual y la vida social y, paralelamente, redefinir la libertad en un sentido que sea acorde con lo que Benjamín Constant llamaba la «libertad de los antiguos» e Isaiah Berlín la «libertad positiva», que es indisociable de una participación activa en la vida pública, mientras que la libertad de los modernos o libertad negativa consiste en une serie de derechos que permiten sustraerse a esta obligación. La libertad no es solamente un poder personal; requiere, para ejercerla, de un campo social. Debido a esto no satisfaría con la definición que figura en el artículo 4º de la Declaración de Derechos de 1789: «La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no dañe a los otros». Por una parte, la autonomía individual y la libre expresión de capacidades y de méritos no son derechos subjetivos; corresponden, por el contrario, a una imperiosa necesidad política y social. (La educación pública, por ejemplo, no es resultado en absoluto de algún «derecho a la educación», ante cuya falta podría ser gratuita pero opcional. Lo que la hace obligatoria es el reconocimiento de que la instrucción constituye un bien social.) Por otro lado, la libertad individual jamás se cumple en una sociedad que no es libre, lo que conduce a decir que no hay libertad privada sin libertad pública. «La finalidad de los antiguos consistía en compartir el poder social entre los ciudadanos de una misma patria», escribió Benjamín Constant. Lo que significa que la libertad misma es, por principio, un problema político -y no un problema de «derechos». Dicha libertad precede y condiciona la justicia, en lugar de ser su resultado.

Agreguemos que una de las mejores formas de defender las libertades consiste en recurrir al principio de subsidiaridad, que delega a la autoridad superior las únicas tareas que no pueden cumplirse en los niveles inferiores o a escala local, permitiendo así volver a una concepción más rigurosa del derecho: establecer (o restablecer) el derecho no es investir a los individuos de autoridad con el «derecho» a obtener cualquier cosa, sino restituirles lo que, de forma concreta, individual y colectivamente, les ha sido injustamente sustraído por un tercero o por el Estado.

Los historiadores frecuentemente ven la Carta Magna inglesa del 15 de junio de 1215 como el primer texto que habría enunciado «constitucionalmente» los derechos humanos. Semejante interpretación resulta anacrónica. Al igual que la Carta Magna española del rey Alfonso de León que le había precedido en 1188, la Carta Magna es un documento que se limita a establecer, políticamente, libertades políticas. Carl Schmitt subraya que no es, «desde el punto de vista histórico, más que un ejemplo, entre otros, de un acuerdo habido en la Edad Media entre un príncipe y los señores feudales». De hecho, se trata de un pacto de derecho público, bajo la forma de una concesión real, que garantizaba a la aristocracia feudal cierto número de libertades y la resguardaba de eventuales abusos del poder real. Igualmente las actas

de habeas corpus de 1679 (garantía contra los arrestos arbitrarios) y la Bill oí rights de 1688, a cuyo propósito Schmitt escribe: Son reglamentaciones, mediante pacto o ley, de los derechos de los barones o de los ciudadanos ingleses que han sido investidos, durante el curso de una evolución progresiva, del carácter de principios modernos pero sin el sentido original de derechos fundamentales.

La libertad, en cualquier caso, es un concepto europeo desde su origen. La antigua Grecia fue la primera en proclamar sus beneficios. Pero es sobre todo en el norte de Europa donde su valor parece haber sido más celebrado. Tácito ya se mostraba sorprendido al comprobar que, entre los germanos, los reyes eran elegidos y que el poder para designarlos siempre pertenecía a las asambleas. Los germanos -añade- ignoraban el impuesto obligatorio y sólo conocían las contribuciones voluntarias. Lo que el historiador romano dice sobre el status de las mujeres demuestra igualmente hasta qué punto la libertad de la persona, en los países nórdicos, fue reconocida desde tiempos remotos.

En Francia, donde la realeza dejó de ser electiva a partir de Luis IX, tal ideal de libertad se mantuvo vivo durante toda la Edad Media. Al describir al régimen feudal, Fustel de Coulanges anota: En lo alto de la jerarquía estaba el rey rodeado de sus grandes vasallos. Cada uno de sus vasallos estaba rodeado, asimismo, de sus propios feudatarios y sin ellos no podía pronunciar el juicio más mínimo [...] El rey no podía promulgar una nueva ley, ni modificar las leyes existentes, ni establecer un nuevo impuesto, sin el consentimiento del país [...] Si vemos de cerca las instituciones de este régimen y si observamos su sentido y su alcance, apreciaremos que todas estaban dirigidas contra el despotismo. Por grande que sea la diversidad que parece reinar en este tipo de régimen, hay algo, sin embargo, que le confiere unidad: su obsesión por el poder absoluto. No creo que ningún régimen haya logrado mejor convertir lo arbitrario en imposible [...] El feudalismo era una asociación de hombres libres.

El final del régimen feudal marca el inicio de la disgregación de dicho sistema bajo la influencia del autoritarismo romano y de los mandobles del Estado central. Poco a poco, la realeza hereditaria cinceló una centralización jurídico-administrativa a costa de los cuerpos intermedios y de las asambleas regionales. Cuando la revolución comunal consagró el poder de la burguesía naciente, los parlamentos regionales dejaron de ser las asambleas de pares para convertirse en reuniones de funcionarios reales. Al volverse absoluta, la monarquía se apoyó en la burguesía para liquidar las últimas resistencias de la nobleza. A decir verdad, en Francia siempre hubo teóricos que denunciaron el centralismo, la racionalización jurídico-administrativa y el absolutismo real como una simple calca del absolutismo divino. Dicha denuncia se hizo tanto en nombre de las «leyes fundamentales del reino», como invocando las antiguas libertades célticas o germánicas. El sistema de la libertad «se encontró en los bosques», diría Montesquieu, para recordar el origen aristocrático y germánico de la idea de libertad. El mismo argumento fue utilizado hacia fines del siglo XVII por la corriente «germanista» (Henry de Boulainvilliers, El Labrador, Louis Adrien, El Paje), que se oponía con firmeza a la corriente «romanista» (el abad Dubos, el marqués d'Argentons, Jacob Nicolás Moreau). A semejanza de Althusius y los monarcómacas, grandes adversarios de las teorías de Juan Bodino, sus partidarios repetían incansablemente que, en el pasado, los reyes jamás habían dispuesto de un poder absoluto. Algunos, como Boulainvilliers, defendían la doctrina de la soberanía popular y la tesis de una nación originaria en donde la propiedad era común. Dicha doctrina sería retomada más tarde por Agustín Thierry.

Otra corriente particularmente interesante es la del republicanismo cívico (o humanismo cívico), cuyos principios esenciales han sido recordados en la época contemporánea por autores como John G. A. Pocock, Quentin Skinner y, más recientemente, por Philippe Pettit. Esta escuela de pensamiento se refiere principalmente a la tradición republicana

romana (Salustio y Tito Livio), y más lejanamente a Grecia (Polibio y Aristóteles), pero también a Maquiavelo, a los humanistas florentinos y venecianos, a los republicanos ingleses, así como a Montesquieu, Rousseau y Jefferson.

En Inglaterra, la teoría neo-romana de la libertad civil aparece en el siglo XVII. Sus representantes, Henry Parker, John Milton, Algernon Sidney y, sobre todo, James Harrington, exponen una concepción estrictamente política de la libertad, y defienden la tesis de una soberanía parlamentaria y popular, lo que les valdrá ser atacados violentamente por Thomas Hobbes. La noción de libertad civil, para ellos, está ligada al ideal clásico de la civitas libera o «Estado libre», reanimado en el Renacimiento italiano por los defensores de la «liberta» republicana, en particular por Maquiavelo en sus Discursos sobre la primera década de Tito Livio (1514-19). Cuando hablan de «derechos y libertades naturales» jamás lo hacen a partir del individuo, sino de lo que Milton y Harrington llaman «libertad común» {common liberty), «gobierno libre» {free government) o «commonwealth». Al celebrar las «virtudes cívicas», los neo-romanos rehabilitan, simultáneamente, la política en la medida en que las instituciones públicas pueden contribuir al ejercicio de tales virtudes (cuya causa primera reside, sin embargo, en las costumbres, las tradiciones y las prácticas sociales). Su tesis principal es que el hombre no puede ser verdaderamente libre más que en un Estado libre. Rechazan, pues, la tesis de que la fuerza coercitiva solamente sería una amenaza a las libertades individuales, y subrayan que vivir colectivamente en un estado de dependencia constituye, en sí, una fuente y una forma de sujeción. «Un Estado libre -escribe Quentin Skinner- es una comunidad en la que las acciones del cuerpo político están determinadas por la voluntad del conjunto de sus miembros». En dicho Estado las leyes deben ser aplicadas con el consentimiento de todos los miembros del cuerpo político, lo que implica su participación activa en la vida pública, así como su rechazo tanto a la monarquía absoluta como a la tiranía.

Ante tal perspectiva, lejos de que la libertad sea llamada para desplegarse de manera privilegiada en una esfera privada siempre amenazada por la autoridad política, ser libre significa, primeramente, poder tomar parte en las decisiones que tienen lugar en la vida política y social; con ello se escapa del sometimiento y de la coerción, lo que contribuye al mantenimiento de las libertades colectivas. La libertad se convierte, entonces, en una forma de relación social: yo no puedo ser libre sin que los demás miembros de mi comunidad igualmente lo sean. Eso significa que no hay libertad que no sea compartida, y que las reglas con las que se conforman los miembros de una comunidad política constituyen su posesión común. La ley, entonces, deja de ser la enemiga de la libertad, pues la intervención de los poderes públicos puede ayudar a su realización. La colectividad se gobierna a sí misma, no en términos de derechos sino gracias a la participación de todos.

El primer rasgo distintivo de una filosofía política republicana -escribe Jean-Fabien Spitz- es la afirmación de que los derechos de los que disponen los ciudadanos no está establecida por una razón filosófica que escudriñe su naturaleza, sino por una deliberación común en la que se esfuerzan por eliminar la parcialidad debida a su natural confrontación, y tratan de llegar a normas que cada uno pueda encontrar legítimas [...] La regla no es, tampoco, incrementar inopinadamente la expresión de intereses acumulados en un número cada vez mayor, sino tener una convicción compartida. La república se compone, así, de ciudadanos que no se plantean solamente la cuestión de las disposiciones institucionales más favorables para el avance de sus propios intereses, sino también la cuestión de las normas para una existencia colectiva legítima y moralmente aceptable.

Jean-Fabien Spitz precisa aún más: Los republicanos [...] rechazan concebir los derechos únicamente como los instrumentos necesarios para el cumplimiento de un conjunto de deberes esenciales fundados en la naturaleza e impuestos desde el exterior a cualquier voluntad humana. Por el

contrario, desean concebir los derechos como algo que es producto de una deliberación democrática acerca del género de vida que quieren llevar colectivamente, así como acerca de los principios comunes en torno a los cuales desean unirse los miembros de una república [...] Los republicanos consideran, pues, que hay algo profundamente erróneo en la idea de derechos no sociales anteriores a cualquier deliberación propiamente política: los derechos no son cualidades adheridas a los individuos desde el exterior de cualquier sociedad política, sino cualidades que no pueden pertenecer más que a los ciudadanos; no son «recursos» naturales con los que los individuos podrían atajar las decisiones de la colectividad de la que forman parte, sino de principios de existencia en torno a los cuales se edifican las sociedades.

La teoría del republicanismo cívico, que fue destronada progresivamente por el liberalismo en los países anglosajones a partir del siglo XVIII, a veces se ha aproximado a las tesis de la escuela comunitaria, aunque se aparta, sin embargo, en algunos puntos (especialmente en Philip Pettit). Como prolongación de algunos aspectos de la crítica hegeliana a Kant, la crítica comunitaria a la ideología de los derechos hunde sus raíces en una concepción sustancial del bien. Los comunitaristas subordinan lo justo a cierto número de bienes intrínsecos, constitutivos de una concepción de bienestar, lo que constituye un camino antitético a la concepción liberal de los derechos. Al afirmar que el discurso de los derechos humanos ignora no solamente la diversidad cultural sino también la base social de la identidad personal, demuestran que tales derechos pertenecen a un hombre desligado de cualquier vínculo comunitario, o al menos siempre lo conducen a revocar los compromisos resultantes pues, necesariamente, están vacíos de sentido; por el contrario, el hecho de pertenecer a una colectividad constituye el horizonte de sentido a partir del cual es posible tener derechos: si no hay un bien social común, los derechos conferidos a los individuos no son más que una ilusión.

La mayoría de los comunitarios reconocen, no obstante, los derechos individuales, pero cuestionan la formulación que les dan los liberales. La crítica a la concepción liberal de los derechos la plantean, generalmente, por dos vías. La primera consiste en que, al postular la primacía de los derechos individuales, el liberalismo niega la dimensión comunitaria de la vida humana, que resulta indispensable tanto para la constitución de sí mismos como para la definición de una vida con bienestar. La segunda reside en que las justificaciones dadas para defender la primacía de los derechos individuales descansan sobre presupuestos erróneos que conciernen a la naturaleza humana. Los comunitarios cuestionan, además, el carácter autónomo de la teoría de los derechos, y afirman que debería apoyarse, al menos, en una teoría más general de la acción moral o de la virtud; el principal objeto de ésta sería preguntarse acerca de lo que es bueno, no de lo que es justo hacer.

Ya se refiera al pensamiento antiguo o a la tradición medieval, al republicanismo cívico o a los encuadres teóricos de la escuela comunitaria, no faltan fuentes, en todo caso, que permitan fundar la necesaria libertad sin tener que recurrir a la ideología liberal, y de defenderla de una manera más coherente, más segura, de la que lo hace el discurso de los derechos humanos. Es más allá de este discurso que debe reafirmarse, para retomar la bella fórmula de Pierre Chaunu, «la capacidad de nombrarnos auténticamente, de resistir al yo absoluto».

Reflexiones en torno a los Derechos Humanos

Charles Champetier

En la revista de *Le Debat* (Agosto de 2000), Marcel Gauchet hace un balance notable de la consagración de los derechos humanos, "eje ideológico y político principal de nuestros últimos veinte años". Aunque ese texto muy denso desafía los resúmenes, nos proponemos devolver aquí grandes líneas y suministrar un comentario crítico.

La consagración de los derechos humanos como horizonte moral politico implícito o explícito de las democracias occidentales ocurre durante las décadas 80 y 90. La fecha de 1989 puede considerarse como el símbolo de esta victoria: el bicentenario de la Revolución Francesa coincide con el hundimiento del sistema soviético, es decir, de la última gran alternativa a la democracia de mercado en el hemisferio Septentrional. Esta desaparición del comunismo real en los hechos había sido precedida de una disipación del ideal comunista en los espíritus, y eso a partir de la década 70 con la aceptación de la figura tutelar (y de información) del "disidente", la intelligensia occidental entonces había operado su gran revocación abandonando las teorías críticas sociales-historicas, de pretensión científica e inspiración revolucionaria, en favor de una postura moral-jurídica que colocaba a la libertad y la dignidad del individuo en el centro de todas sus preocupaciones. Esta "ideología presentista" (el futuro como proyección mejorada del presente) se construyó contra las ideologías pasadistas (el futuro como retorno del pasado) o futuristas (el futuro como negación del pasado e inversión del presente). En términos políticos, el centro liberal-progresista, orientado a la autocélébración de la democracia de mercado como unica forma razonable de emancipación para la humanidad, excesivamente se dilató en detrimento de las periferias contestatarias de derecha e izquierda (ellas mismas divididas sobre la interpretación del fenómeno o sobre las finalidades del conflicto). Las oposiciones políticas de centro, en adelante, privadas de una verdadera diferencia en cuanto a sus proposiciones, parecen más claramente lo que han sido, es decir mascaras de una lucha cínica por la conquista de algunos aparatos de poder.

Como lo observa muy sutilmente Marcel Gauchet, el doble proceso de abandono de las formas antiindividualistas de emancipación y la convergencia en torno a un humanismo consensual se mantiene en los clérigos como en los dirigentes (nuevos militantes, nuevos nuevos periodistas, políticos): si la compasión nos incita en adelante a defender al individuo aquí y ahora, se vuelve sospechoso, si no criminal persistir en la voluntad de apreciar racionalmente las situaciones, a fortiori de desarrollar una visión de la historia no centrada en el individuo."Pretender saber, pretender incluir, es querer diferir, es comenzar a pactar con lo inaceptable, es buscar excusas a lo imperdonable [...] si se dice que estas iniciativas nacidas de la emoción o estas medidas adoptadas en la urgencia no son más que paliativos que impiden tratar los problemas básicamente, de las gotas de agua que hacen olvidar el mar, que se nos responderá que lo poco que representan es preferible a nada y que el absoluto de los valores en cuestión prohíbe actuar. Este matrimonio de la intransigencia y la modestia hace el planteamiento invulnerable a la objeción."

La ideología de los derechos humanos se desarrolla como un discurso racional, pero se abastece de un fondo religioso: como creencia en un futuro inmediato lavado de los pecados del presente, o al menos de algunos de ellos, se obliga y obliga a considerar como herejes los que no comparten las categorías de sus análisis, y también, de vez en cuando, a los que se permiten solamente dudar, de pensar o reivindicar un derecho a la indiferencia ante las miserias selectivamente mediatizadas del mundo. La guerra de Kosovo nos dio una reciente ilustración: en situación urgente, el

círculo de lo incuestionable se amplía precipitadamente y todos los los que quieren aún discutir pasan a ser ipso facto infréquentables, y dejan de ser las figuras antes honorables y siempre brillantes de la inteligentsia.

La llegada de la ideología de los derechos humanos debe también pensarse en la larga historia de la modernidad. Ésta, según Marcel Gauchet, es dominada la salida de la religión, es decir, el paso de una sociedad heterónoma estructurada por el discurso religioso a una sociedad autónoma organizada a partir de sus propias leyes. Los tres vectores del desencanto del mundo fueron la política, el derecho y la historia. La aparición de los Estados-nación modernos (siglos XVI-XVII) en el marco de las guerras de religión instituye un vínculo político basado en la desligación religiosa (independencia de actuación de la administración pública con relación al papa, independencia del principio del poder con relación a lo divino). La organización jurídica de estos Estados-nación ofrece la segunda fase del desencanto: si el poder es autónomo y viene de "abajo", él mismo debe codificar las normas de coexistencia de los individuos, quienes se han convertido al mismo tiempo en el principio último de legitimación (individualismo contractual). La historia se instituye finalmente como tercer elemento dinámico de la salida de la religión, a través de la ideología del progreso: la humanidad toma conciencia que realiza por sí misma las condiciones materiales y morales de su propio desarrollo.

Durante la primera fase de la modernidad, que llega hasta nuestro siglo XX, los derechos humanos no están en el centro de interés, incluso si se manifiestan a través de la instauración del sufragio universal o la conquista de las libertades civiles. En realidad, dos fenómenos bloquean su ascensión en el centro del proceso de individualización. Por una parte, las ideologías modernas se constituyen a veces en religiones seculares, reciclando las formas del discurso religioso en vías de extinción y diluyen al individuo en la dimensión colectiva de la emancipación (la nación, la clase, la raza). Por otra parte, el proceso histórico de individualización no alcanzó aún su término: si el individuo abstracto ya es la ultima referencia de los discursos dominantes (liberales, marxistas), si la alfabetización de las masas permite la constitución de opiniones personales, si la economía desintegra a las antiguas comunidades de pertenencia y dependencia, las dos primeras revoluciones industriales no ofrecen aún el marco de aparición del individuo concreto. Éso ocurrirá en la segunda mitad del siglo XX a través de la personalización progresiva del consumo de masas, el estallido de las representaciones subjetivas por la sociedad de la información, la neutralización procesal del derecho, el eclipse de la política y de lo social-historico como motores imaginarios del compromiso.

Al término de este largo proceso, es decir, a partir de los años 70, los derechos humanos surgen pues como el sustituto funcional de las antiguas ideologías, en el marco de corrientes sociales donde decayeron las últimas formas de obligación jerárquica-comunitaria: "los sacrificios por el futuro, la deuda a la nación, la obligación respecto al Estado, la fidelidad a la clase." Resaltados por una civilización occidental que preve en adelante el futuro como la simple reproducción exponencial de su dinamismo tecnocientifico y económico, los derechos del hombre se vuelven normativos y preceptivos, discurso de ser y del deber-ser, moral última de los individuos reunidos en multitudes. Se convierten en "ideología" (en el sentido marxista del término). Su generosa generalidad y su "evangélica simplicidad" permiten dar direcciones para actuar sin necesidad de una teoría de la historia, de una ciencia de la sociedad ni de un discurso sobre las finalidades. Pragmático de la compasión, la indignación y la reparación, los derechos humanos toleran la crítica social mientras se resuma a la denuncia pasional de las heridas del tiempo que se abastece de buen grado de la radicalidad inofensiva de la extrema izquierda, utilizada a su vez como el idiota útil del capitalismo mundializado. Del mismo modo, la nueva ideología dominante concede admitir las "diferencias" mientras éstas no salgan del marco del "etnocentrismo igualitario." La "diversidad de pacotilla" de

este relativismo sin sustancia no resulta del reconocimiento de sistemas de valores y experiencias históricas etnicas diferentes, sino de su absorción en una visión apriori de la "cultura" y de la "civilización" y reducidas a la ornamentación y a la superficialidad (versión postmoderna del multiculturalismo: todo vale todo, el mundo es un simpático supermercado de identidades, etc.). Llegada a este punto de equilibrio después de haber superado todos sus conflictos totalitarios, la modernidad liberal puede en adelante suprimir aspectos enteros del proceso histórico que permitió su aparición. Así pues, la "desmovilización de los espíritus" sucede a la alfabetización de las masas: los conocimientos de un individuo se especializan en adelante según su utilidad social, sin nunca desembocar en una idea general de la sociedad que requiere su utilidad. La democracia política se esfuma en favor de las oligarquías expertocraticas: la atención prestada a los individuos en la sociedad hace olvidar la cuestión de la sociedad de los individuos, es decir, la inteligibilidad y la gobernabilidad del conjunto del sistema. El pensamiento autónomo basado en la experiencia y la reflexión que Kant definía como el objetivo del movimiento de las Luces cede ante la reproducción de una información fragmentada, infinitamente diluida en su propia masa, generalmente reducida a su valor espectacular y a su uso concluyente en el marco impuesto por la ideología dominante.

De este análisis brillante, hay poco que repetir. Marcel Gauchet que procura explicar la idea que a describir el fenómeno, obvio voluntariamente algunos aspectos como la potenciación de los medios de comunicación o las influencias de la tercera revolución industrial. Del mismo modo, parece haber descuidado deliberadamente algunas críticas de la ideología de los derechos humanos, como esta evidencia que conviene aquí recordar: Francia y Europa, contrariamente a los Estados Unidos, no reconocen a sus ciudadanos la plenitud de estos dos derechos fundamentales que son la libertad de opinión y la libertad de expresión. A la hora en que Europa parece querer dotarse con una constitución, habría allí, un modelo que copiar al otro lado del Atlántico (la primera enmienda de la Constitución americana) sí los ciudadanos europeos fueran capaces de movilizarse para defender derechos que su élite no parece realmente decidida a ofrecerles. Pero nos parece que dos factores han sido, sin embargo olvidados o minimizados por Marcel Gauchet : la sobredéterminacion económica del proceso de individualización moderno y la dimensión geopolítica del uso actual de los derechos humanos.

La sobredeterminación económica: una moral a la medida del capitalismo Según Marcel Gauchet, es necesario ponerse de nuevo en el contexto de la búsqueda moderna de autonomía para entender la aparición, luego, de la hegemonía de la ideología de los derechos humanos. Pero extrañadamente, coloca esta autonomía como fruto de la confluencia de tres corrientes políticas, jurídicas e históricas, donde la economía es la gran ausente. Ahora bien, si se define autonomía por la ruptura de los lazos de pertenencia y dependencia que unían a los hombres entre ellos en comunidades, la economía capitalista aparece completamente como el fenómeno determinante del proceso.

Esta realidad había aparecido como evidente a Marx, y no basta con denigrar el uso de la "libertad formal" por su en la legitimación de los regímenes totalitarios del siglo XX para cancelar el valor heurístico de este concepto (de la misma forma no se podría decir que la filosofía de Nietzsche debe ser censura unicamente por el hecho de su recuperación parcial por los nazis). Recordemos aquí lo que escribía Marx en la cuestión judía: " Ningún derecho del hombre se extiende más allá del hombre egoísta, más allá del hombre como miembro de la sociedad civil, de un individuo enfocado en sí mismo, en su interés privado y su capricho privado, el individuo separado de la comunidad. No se ha considerado al hombre, en esos derechos, mas que como un ser abstracto, y la sociedad, aparece solo como un marco exterior a los individuos, un obstáculo a su independencia original. El único vínculo que los une, es la necesidad natural, la

conveniencia y el interés privado, la conservación de su propiedad y su persona egoísta."

Para la crítica marxista, los derechos humanos solo promueven una "libertad formal" en la medida en que se limitan a declarar una "igualdad en la libertad", la libertad en cuestión valida la reproducción de las relaciones de poder en una sociedad que se encuentra a la vez vaciada de su dimensión política (vacuidad de la "persona jurídica" personificada en el "ciudadano abstracto") y reducida a la competencia entre individuos calculadores y egoístas. Estos derechos "naturales" remiten a una visión del hombre en estado de naturaleza que se encuentra en la de la economía política clásica: "el atomo aislado", que vive bajo la influencia de la conveniencia y la necesidad. Por eso no es asombroso que los déclaradores de los derechos humanos sean los mismos que, en Francia, rompieron las corporaciones y prohibieron la constitución de las asociaciones obreras: en la historia reciente de Europa, la desintegración activa de las comunidades de arraigo (marcha hacia la autonomía individual) es indisociable de la transformación de las condiciones del entorno (tierra, moneda, trabajo) en mercancías ficticias (Karl Polanyi). Las sociedades de mercado reconocen ciertamente más derechos a sus miembros que todas las demás sociedades. Pero estos derechos generalmente no se conceden más que en función de los intereses presentes del capital: hay, por ejemplo, el derecho a votar, pero no hay derecho a sindicarse en el siglo XIX, en un momento en que la primera revolución industrial tenía la necesidad imperiosa de disponer de una mano de obra sometida; hay derechos sociales pero no hay derechos culturales en el siglo XX, en un momento en que el capital emprende la destrucción de las identidades colectivas para unificar su único mercado, etc. Pero, sobre todo, las sociedades de mercado niegan a sus miembros el derecho fundamental a elegir otra sociedad, en la medida en que su principio organizador (el mercado autorregulado) no puede ser sometido a la elección popular.

Corresponde a Louis Dumont recordar que el marxismo no escapaba a la ilusión óptica que denunciaba en los liberales (la emancipación del individuo sigue siendo el horizonte de Marx), y también mostrar el papel precursor de la economía en la génesis de la ideología moderna individualista-igualitarista. A partir del siglo XVIII, la economía se piensa como un "ámbito separado", que debe su coherencia interna unicamente a sus propias leyes, a la vez autónomas de la política y la moral, reducibles a las actividades de sus agentes individuales y extensibles a la humanidad. El ideal económico de la emancipación consiste en dar la primacía a la relación de los hombres con las cosas que a la relacion de los hombres entre ellos: liberar a los individuos de la jerarquía, es conferirles un igual acceso a las condiciones materiales de su independencia, quedando entendido que todo individuo "normal" debe privilegiar la primacía de sus intereses particulares. Se encuentra que el individuo "normal" en cuestión era el burgués, y el acceso de la clase burguesa al poder suponía la destrucción (esencialmente económica) de las estructuras sociales del Antiguo Régimen que durante demasiado tiempo habían retrasado su reconocimiento político. La vía económica (Hume, Mandeville, Smith, Ricardo, Marx) será unica la vía, por lo tanto, real de la autonomía moderna, contrariamente a la vía política (Hobbes, Rousseau, Hegel) que pretende sublimar la atomización moderna reconstruyendo el holismo decaído por medio de un poder soberano, de una voluntad general o de leyes históricas que engloban a la totalidad de la sociedad.

La ideología de los derechos humanos aparece así como la prolongación natural de la "emancipación" económica del individuo: le confiere derechos en que no exigen ningún otro deber que la participación en la buena marcha general de los asuntos, es decir, la oferta de los mecanismos alejados, abstractos y en cualquier caso no sujetos a la elección, de la economía y la técnica. Esta nueva servidumbre es ciertamente muy real, pero es percibida por cada individuo como infinitamente menos pesada que la antigua obediencia a los gobernantes concretos de

las sociedades jerárquicas. Así pues, desde el punto de vista de la psicología social, la aparición del individuo económico no es contradictoria con la del individuo moral que caracteriza los derechos humanos. A partir de la Teoría de los sentimientos morales, Adam Smith explica que el egoísmo (self-interest) es la base de la simpatía a los otros, estas dos inclinaciones de la naturaleza humana dependen en el fondo de una misma ciencia (la economía solo se basa ciertamente en el impulso egoísta, pero en la generalidad de los asuntos humanos, el egoísmo vendría a su vez a promover el altruismo, cada uno deseando encontrar en otro el espejo de la alegría más bien que de aflicción).

La afirmación de autonomía de la esfera económica fue un momento necesario en la aparición del mundo capitalista. Pero realmente, este mundo pretende reconstruir la unidad religiosa y política que había dislocado, por medio de sus propios valores e intereses. La actual fusión de la democracia representativa, de la economía de mercado, de los medios de comunicación de masas y la moral de los derechos humanos representa la fase final de este proceso histórico de reunificación. En Occidente por lo menos... Por eso los derechos humanos forman también la legitimación ideológica de las "guerras justas" llevadas por esta civilización occidental contra sus adversarios. Llegamos aquí a la segunda dimensión ignorada por Marcel Gauchet.

El factor geopolítico: los derechos humanos del Occidente (rico) La interrogante planteada por Marcel Gauchet, en este texto que responde a otro artículo publicado en 1980, es : ¿"Los derechos humanos pueden formar una política?" Ahora bien, el autor preve esencialmente la lógica interna de las democracias occidentales en su relación con la "declaración fundacional" de 1789, pero la política no es solo la organización de la ciudad con el fin de un soberano delineado según la moral, ideológia o religion: es también la capacidad para proteger la ciudad, es decir, de designar el amigo y el enemigo. Si los derechos humanos sirven como herramienta de integración en el capitalismo liberal, poseen también una virtud discriminatoria en el marco de los relaciones internacionales. Esta dimensión está presente desde su origen: la República de los derechos humanos engengro el Imperio napoleonico, cuya epopeya puede analizarse como la lucha de los principios revolucionarios "ilustrados" contra las potencias "oscurantistas" del Antiguo Régimen.

La retórica de los derechos humanos, simbolizada por la repetición de grandes declaraciones universales (Declaración universal de 1948, Convenio europeo de 1950, Acta final de Helsinki de 1975, etc.), comienza verdaderamente su ascensión después de 1945, es decir, después de la derrota del nacionalsocialismo, la división de Europa y el mundo en dos bloques antagónicos (Yalta), la confirmación del papel en adelante preponderante de Estados Unidos en las relaciones internacionales. A este respecto, los derechos humanos desempeñaron a partir del período de la guerra fría un papel de consolidación del bloque occidental bajo dirección americana ante la Unión Soviética y los países no alineados.

Desde la caída del Muro de Berlín, de la guerra del Golfo a la guerra de Kosovo, esta dimensión geopolítica de la ideología de los derechos humanos apareció cada vez más claramente. Permite al Occidente designar, a la voluntad de sus intereses económicos, militares o estratégicos, los "Estados chorizos" merecedores de odio universal por medio del uso oportunista de un sufrimiento victimista que pide una reparación inmediata. Este uso instrumental de los derechos humanos en una perspectiva de "guerra justa" ilumina la contradicción permanente entre la universalidad generosa de los principios indicados y la selectividad cínica de su aplicación: ¿¿Por qué defender a los Kuawaities o a los Kosovares, y no a los Palestinos, los Kurdos o los Tibetanos, perseguidos más seriamente y desde hace mucho más tiempo? Tal es la naturaleza del doble discurso de los derechos humanos: maximalista en sus exigencias de principio, minimalista en sus realizaciones de circunstancia; universalista en su formulación abstracta, etnocentrista en su

ejercicio concreto. Las intervenciones humanitarias en absoluto se legitiman por el deseo de justicia (y este deseo no es mas que una ilusión, nosotros lo experimentan muy en un grado u otro), sino que se deciden siempre en función de una evaluación realista de los intereses del Occidente y sus aliados: la piel de un Tibetano no valdrá nada mientras China represente un objetivo de exportación más que un competidor peligroso. Si China adquiere el caracter de adversario, en cambio, el valor del Tibetano subirá en el mercado del compasión de la información y su suerte justificará seguramente todas las clases de embargos y retorsiones económicas, e incluso una guerra.
Desde el punto de vista de un dirigente chino, indio o árabe, los derechos humanos son, pues, los derechos humanos de Occidente a exportar el modelo de civilización que le volvio inteligible. ¿Y si los Chinos, los Árabes o los Indios tuvieran razón? Después de todo, el geopolítico americano Samuel Huntington ya teorizó ese empleo estratégico de los derechos humanos haciendolo una de las características destacadas de la civilización occidental (los Estados Unidos y la Europa del Oeste) destinada a su modo de ver a defender su hegemonía sobre las civilizaciones emergentes de un mundo que se ha convertido en multipolar. Desde otro orden de ideas, la evolución de un John Rawls es también significativa. Enfrentado a sus contradictores comunitaristas, populistas o republicanos-civicos, se ha obligado al autor de la Teoría de la justicia a reconocer que el " principio de diferencia " (doble exigencia de libertad y de igualdad) que caracterizaba su " posición original" solo valía hasta ahora para las "sociedades liberales tradicionales", es decir, esencialmente, para las sociedades europeas y americanas que han conocido un proceso secular de lucha interna para el reconocimiento del derecho de gentes. Su esfuerzo posterior para definir una sociedad internacional según " principios justos " solo representó una repetición optimista del idealismo kantiano.

Para que los derechos humanos sean otra cosa que una herramienta de la geopolitica euroamericana, sería necesario que tuvieran base a escala mundial. Ahora bien, ese no es actualmente el caso. Ya que contrariamente a las sociedades occidentales, la escena internacional no es (idealmente) descomponible en una suma de individuos que comparten un mismo horizonte cultural, sino en una yuxtaposición de agentes colectivos diferenciados: pueblos, Estados, civilizaciones, diásporas, iglesias, sectas, mafias, redes de información, económicas y científicas, multinacionales, etc. A esta escala, el Occidente no es más que un colectivo entre otros, su poder no le confiriére ninguna legitimidad moral particular. Por otra parte, dentro del Occidente y a pesar de la impaciencia de los fabricantes de creencias ("nuevos militantes, nuevos nuevos periodistas y políticos" según Gauchet), la compasión por la suerte de los otros permanece estrechamente indexada a las condiciones de bienestar que autorizan tal sentimiento animico. La aparición de la ideología de los derechos humanos coincide con un período de paz y, a pesar de una larga crisis larval, de relativa estabilidad económica: que nuestro pueblo se ve de nuevo amenazado en su seguridad física, económico o social (lo que no se puede obviamente excluir, incluso a corto plazo) y se imagina sin dolor que las leyes de la necesidad reanudarán la parte. En la medida en que el fenómeno de individualización concreta descrito por Gauchet está muy pues lejos realizarse a escala del planeta la inmensa mayoría de los hombres viven aún en sociedades jerárquicas-comunitarias más o menos autoritarias y dónde esta individualización suponía la generalización (cuán problemática) de una forma de vida capitalista basado en la explotación intensiva de los recursos y hombres, se ve que el uso geopolítico de los derechos humanos tenderá necesariamente a su re-histoirización, de forma voluntaria (Occidente reconociendo la dimensión singular y relativa de sus libertades civiles y políticas y la naturaleza plural de los derechos de los pueblos) o involuntaria. Hay índices que no se equivocan. En la guerra de Kosovo, una serie de comentaristas afirmaron que la necesidad de la

intervención se debía a que Yugoslavia fuera europea y que los Europeos no pueden tolerar incumplimientos de los derechos humanos en su propio territorio. La contrapartida lógica de esta observación es que los Europeos pueden diferir indefinidamente sus intervenciones en los territorios que no dependen de su soberanía, que no ponen en peligro su seguridad o que no se inscriben en la misma tradición histórica de su derecho particular. Sería necesario también inclinarse más detenidamente sobre la utilización repetida de la argumentación de los derechos humanos en la denegación de la adhesión de Turquía a la Unión Europea, una denegacion cuya motivación real podría mas bien evidenciar (inspirada en la sensatez) una divergencia más fundamental de civilización entre el mundo anatoliano y el mundo europeo.

Esta dialéctica de la ré-historicización de los derechos humanos elimina por otra parte las contradicciones presentes en su génesis, que bebe de dos corrientes distintas y antagónicas: una que viene del jusnaturalismo universalista e individualista, inspirado en la metafísica cristiana; otra de la antigua tradición europea de las libertades colectivas y libre-arbitrio del individuo frente los poderes absolutos o ilegítimos. En nuestra propia historia, el deseo de las libertades fundamentales (opinión, expresión, circulación, asociación, etc.) tiene raíces más profundas que la voluntad de extenderlos al resto del planeta.

Como lo vio bien el filósofo comunitarista Michael Walzer, se puede seguramente encontrar más allá de cada una de las morales particulares de la humanidad un minimo común, es decir, un conjunto de preceptos fundamentales que forman parte de la intuición humana universal, como por ejemplo la empatia hacia el desamparo de los otros y que nos permiten llevar juicios morales que superan los contextos particulares desde donde se emiten. La evidencia es histórica: ninguna sociedad conocida hizo del asesinato arbitrario de sus miembros, de la tortura sádica de sus minorías o la masacre total de su adversario elementos permanentes de su moral colectiva. La evidencia es científica: al igual que las demás especies sociales, la humanidad desarrolla comportamientos de cooperación cuya base no es cultural, sino genética (leyes évolutivas de la selección de parentesco y del altruismo recíproco). Pero una vez reconocido este universal, debemos entender que la condición humana es plural. Por otro lado, sólo una minoría educada se considera como miembro de la raza humana (y aún esta minoría es prisionera sin el conocimiento de la lengua singular de su educación y de su cultura particular). La naturaleza del destino humano, es su diferenciación, su fragmentación.

Lo particular como lo universal conocen excesos. La experiencia moderna, nacida de la denegación de la "tiranía del particularismo", murió en la "tiranía del universalismo": nunca se ha cerrado la Prisión para abrir más campos de concentración. La ideología de los derechos humanos no escapa a este dilema del que ella es la expresión: queriendo proteger al hombre por amor de la humanidad, consigue en realidad a excluir todos los hombres juzgados indignos de este amor. Si la tiranía del universalismo y la tiranía del particularismo vuelven a ser las unicas perspectivas en el horizonte, entonces es necesario elegir sin vacilar a la segunda. Porque un individuo puede siempre escapar al poder particular que lo oprime; pero podría nunca huir de un poder universal que lo emanciparía contra su voluntad.

El Derecho de los Hombres

Guillaume Faye

La crítica a la ideología de los derechos humanos no debe entenderse como que los hombres no tendrían derechos. Los derechos individuales existen. Toda la cuestión esta en saber si son mejor defendidos por una teoría jurídica mundialista de esencia igualitarista (todos los hombres tienen los mismos derechos) que desconoce la diversidad biocultural humana o por una pluralidad de tipologías jurídicas. No pretendemos que ciertos hombres tengan más derechos que otros, sino simplemente que debe reconocerse a cada comunidad política, histórica y cultural, el derecho a especificar la naturaleza de las protecciones individuales que pretende atribuir a cada uno de sus miembros. Una nación, en efecto, solo respeta los derechos individuales en la medida en que provengan de su propia cultura y estén arraigados en su propia historia. En otras palabras, la soberanía política y jurídica total es la condición sine qua non para el respeto concreto de los derechos individuales reales. Fuera de la soberanía, no hay garantía de derecho posible; no hay libertad.

La ideología de los derechos humanos, que como se puede observar conduce frecuentemente a la destrucción de las libertades reales, puede contraponerse a concepciones diferentes, que permiten la defensa mas concreta y eficaz de las libertades. Entre las formuladas en Europa, tres merecen ser estudiadas: la concepción de los derechos y las libertades sustentada por Juan Bodino en el siglo XVI, la de Thomas Hobbes, el fundador de la ciencia política moderna, en el siglo XVII, y finalmente la de Carl Schmitt, sin duda el mayor jurista político de nuestro tiempo.

Estas concepciones tienen en común el fundar los derechos y las libertades de los hombres en la soberanía política.

El jurista Juan Bodino intento formular un derecho simultáneamente comunitario y soberano, que no hiciera concesión alguna al mundialismo del “derecho natural”, sin caer tampoco en los excesos del positivismo, del particularismo y del etnismo jurídicos. Realiza así una síntesis natural del espíritu germánico y del espíritu latino (lo cual es normal por su origen francés). “Es la historia —escribió en 1566— lo que nos permite reunir las leyes de los antiguos de por aquí y por allí, para hacer una síntesis.”

El derecho, según Bodino, debe respetar las “costumbres de los pueblos” y rechazar el absolutismo tiránico, garantizando totalmente el estatuto de la soberanía. La república, en el sentido romano del término, constituye el principio superior de la legitimidad. Es ella la que hace reinar un “derecho del pueblo”, que no tiene nada de abstracto ni universal, en tanto que respeta “las tradiciones y los valores morales de justicia y equidad. Una república sin poder soberano que una a todos los miembros y partes de ella y todos los colegios en un cuerpo —escribe Bodino— no es una República.”

En la concepción de Bodino el derecho protege “le mesnage et la famille”, los primeros elementos del organismo comunitario, así como el garante de la soberanía, esta, como en Maquiavelo, colocado, con realismo “mas allá de las leyes.”

Rechazando toda tiranía Bodino también nos previene de la actitud demagógica que consiste en reducir la ley al servicio de la realización de la “felicidad” de los humanos: “apoyamos un objetivo superior a la felicidad.”

Al mismo tiempo instrumento del poder soberano y protector de las libertades conquistadas, el derecho, entonces, puede impartir justicia.

La filosofía del Derecho de Juan Bodino enseña que es posible superar el falso dilema impuesto por la ideología de los derechos humanos: o el individuo es protegido y el Estado es negado en consecuencia, o la soberanía del Estado es

garantizada y las libertades individuales son negadas.

Siguiendo a Juan Bodino, el ingles Thomas Hobbes, en su Elementa philosophica de cive (1650) y en Léviathan (1651), señala que no hay contradicción entre las nociones de libertas (que podría traducirse como "personalidad individual") y de imperium ("autoridad soberana"), y demostró que la una se apoya en la otra. Como observara Augusto Comte, Hobbes avanzo la idea que formara mas tarde el fundamento del pensamiento de Carl Schmitt, de que el Derecho carece de sentido si no esta fundado, siguiendo la expresión de Halbwachs, sobre "el énfasis en la realidad política."

Hobbes admite que el derecho individual necesita resaltar una "libertad de hacer o de abstenerse" (liberty to do or to forbear), aunque concibe esta "libertad individual" dentro de la relación entre el sujeto y el poder que le atribuye derechos. El Derecho, es para él, simultáneamente un atributo del individuo y una manifestación del poder. El derecho a la seguridad garantizado por la seguridad jurídica resulta de una relación entre el ciudadano y los poderes, siendo una consecuencia política de la existencia de una soberanía. El termino inglés ought ("lo que funda un derecho es una obligación") traduce bien esa idea: el individuo obtiene derechos, no en virtud de una necesidad metafísica cualquiera (como dicta el iusnaturalismo ingenuo), sino mas bien del hecho de su fidelidad a una instancia soberana que los garantiza. El derecho individual no es algo autónomo, sino que depende de formas de soberanía infinitamente variables. Esta filosofía coincide con la tradición romana: lo justo deviene en regla moral solo cuando se corresponde con las costumbres y tradiciones particulares. Así, el derecho individual no procede de una moral universal sino de una ética comunitaria. Se opone a la concepción moderna del "derecho natural", del moral right según la terminología anglosajona, que define la libertad, según Hohfeld, como "emancipación de todo deber" (freedom from duty).

En una época en que los pueblos se desintegran y en que los individuos pierden toda personalidad por efecto de sistemas económicos e ideologías internacionales que, homogeneizando los comportamientos, niegan el único derecho "natural" que existe: el de realizarse una a sí mismo según sus propias capacidades y potencialidades, quizás el mejor método para proteger las libertades sea el renacimiento de las soberanías políticas.

En el siglo XX, Carl Schmitt, y luego Julien Freund, vieron precisamente en el poder protector de la soberanía política (el "bloque de mármol" del que hablaba Bodino) la mejor garantía posible para los derechos individuales y colectivos. Mientras la ideología de los derechos humanos busca distinguir entre soberanía política y soberanía jurídica (Montesquieu), Carl Schmitt, en su tratado sobre el derecho constitucional (Verfassungund Verfassungsrecht), se pronuncia a favor de la alianza entre esas dos formas de soberanía. Él demuestra que en tanto que el universalismo jurídico liberal busca abandonar la noción de un quizás, y en consecuencia, la percepción de los "riesgos históricos" a los que toda comunidad humana puede estar expuesta: el Derecho, así distorsionado, engaña a los hombres sobre las realidades socio-historicas, genera una paz ilusoria, fundada abstractamente en una normalidad social y política inmutable, y conduce a los Estados a transformarse en los despojos de una Historia realizada por otros.

Se trata en suma de restablecer la política y su organismo soberano como poderes fundadores y garantizadores de un derecho de los hombres y de los pueblos, derecho asentado, no en principios metafísicos, en virtud de los cuales la ley sería el fruto de un pacto entre el Príncipe y Dios, sino en voluntades particulares, en virtud de las cuales la ley es el fruto de un pacto entre el Príncipe y su Pueblo.

Derechos Humanos: una ideología para la mundialización

Rodrigo Agulló

*T*odas las épocas reposan sobre un sistema de consensos ideológicos. Consensos que se benefician, de un modo u otro, de un aura de *sacralidad.* Esto, que es muy cierto para todas las épocas, lo es también para la nuestra. *Incluso* para la nuestra: la época aparentemente más descreída y la más escéptica; la época "post" de implosión de todos los relatos, de fragmentación de todos los discursos; la era "líquida" de la incertidumbre y de la falta de referencias; de la absoluta inmanencia y de la cultura de la intrascendencia.

Y todos esos consensos ideológicos son administrados, a lo largo de cada época, por determinadas castas. Castas sacerdotales, cuando la sacralidad revista un carácter religioso o mistérico. Castas civiles, cuando adopta un carácter profano. Y la preservación de esos consensos contribuye a mantener una *función de hegemonía* a favor de determinadas clases: las auténticas beneficiarias del sistema.

A lo largo de su recorrido multisecular, la modernidad ha ido generando una sucesión de consensos ideológicos tan "racionales" o "científicos" como mítico-religiosos en cuanto a su proyección sobre el imaginario "colectivo": la fe en la Razón, en el Progreso, en la Igualdad, en la Ciencia, en el "Materialismo dialéctico", etc. Todos esos ídolos han ido, uno detrás de otro, cayendo. ¿Qué es lo que le queda, pues, a nuestra época? Los derechos humanos.

Los derechos humanos se configuran como el *magma* o condensado ideológico residual que han dejado tras de sí todas las desilusiones y fracasos de la modernidad. Es el único asidero posible frente a todos los descreimientos y ante todos los cinismos. El refugio último tras el derrumbe de las utopías. Es la ideología de la "tercera edad" del igualitarismo: el punto de llegada de todos los arrepentimientos, el lugar para mantener intacta la buena conciencia. Y como punto de fusión último de todos los universalismos, se constituye en nueva Religión Civil para todo el planeta. ¡Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad! ¡Todo el mundo tiene derechos! ¡Todo el mundo es bueno!

Pero es precisamente por tratarse del *último refugio* por lo que su imposición sobre las conciencias adopta formas cada vez más dogmáticas y cada vez más histéricas. Algo que pone de manifiesto, una vez más, el componente *sacro* que subyace en el fondo de esta ideología: *la ideología de los derechos humanos.*

Distanciarse de la ideología de los derechos humanos no significa caer en la extravagante teoría de que el hombre no tiene derechos. Ni defender la arbitrariedad, la tiranía o el despotismo. Ni siquiera rechazar la idea de que cada hombre, por el mero hecho de serlo, ostenta una dignidad básica que se desprende de su condición humana. Criticar la ideología de los derechos humanos significa, en primer lugar, poner los focos sobre el carácter *ideológico* de la misma. Esto es, negar su carácter científico. Despojarla de su aura sacra y hacerla entrar dentro del ámbito de lo criticable. En segundo lugar, significa rechazar la idea de que esta ideología sea la mejor forma posible de defender los derechos y las libertades concretas de los hombres. Y en tercer lugar, significa poner de manifiesto que la función de esta ideología es suministrar un discurso legitimador para todo un sistema de hegemonías sociales. Esto es, que se trata de un *instrumento de dominación.*

Cuestionar los derechos humanos sólo puede hacerse desde una vocación eminentemente iconoclasta: atacar el discurso de valores dominante en su parte más dogmática, en aquello que trata de sustraer a toda posibilidad de crítica. En efecto, este dogma se presenta como "un absoluto que no es posible discutir sin ser profundamente estúpido, deshonesto o malvado". Porque si los derechos humanos

son tan "humanos" como "universales", no es posible atacarlos sin situarse "fuera de la humanidad", es decir, sin caer en la inhumanidad. De ahí que tengan en nuestra época la consideración de un "Credo" al que los "infieles" deben someterse. Lo que a su vez legitima un derecho de injerencia universal, por el que las nuevas cruzadas revisten el carácter de intervenciones humanitarias […]

Los derechos humanos son la ideología oficial del nuevo orden mundial. Su consagración –según el filósofo francés Marcel Gauchet- constituye sin ninguna duda el hecho ideológico y político más importante de los últimos años. Ideología occidental por excelencia, ideología del "fin de las ideologías", se presenta como la síntesis simplificada de todos los idearios morales que están en la base de la visión *progresista* de la historia: cristianismo, liberalismo y socialismo. Fuera del discurso derecho-humanista no hay legitimidad política o cultural posible.

Presentada como un discurso racional, esta idea se alimenta de un sustrato religioso y redentor. Es "la creencia en un futuro inmediato lavado de los pecados del presente (o al menos de alguno de ellos), que obliga a considerar como heréticos a aquéllos que no comparten las categorías de su análisis, y también a aquéllos que se permiten dudar, pensar o reivindicar un derecho a la indiferencia ante las miserias selectivamente mediatizadas del mundo" (Charles Champetier). Es así que todos los partidos, todas las escuelas, todas las sensibilidades se proclaman "de los derechos humanos". Habría que remontarse posiblemente hasta comienzos del siglo XIV europeo –antes del "gran cisma" de Occidente- para encontrar una homogeneidad parecida de comunión en una sola creencia.

Una comunión en la que no participa, ciertamente, la Nueva Derecha. Para esta corriente de pensamiento, la ideología de los derechos humanos cumple una función instrumental: aportar legitimidad moral a un sistema económico-cultural de homogeneización mercantil del mundo. Y lo hace suministrando tres ideas clave: 1) el individuo importa más que sus comunidades de origen, esencialmente étnicas o políticas; 2) los hábitos culturales son secundarios frente a la aspiración "natural" de todos los hombres a un cierto número de "derechos" absolutos, universales y abstractos; 3) un entramado institucional planetario y un "derecho de intervención" global son necesarios para obligar a las naciones soberanas a respetar esos derechos.

Las diversas teorías de los derechos humanos postulan de un modo u otro la existencia de una naturaleza humana universal, independiente de toda época y lugar, que sería reconocible a través del único medio de la razón. Y esta afirmación no tiene en sí nada de contestable. Sería un absurdo que la crítica a la ideología derecho-humanista llevara a concluir que la naturaleza humana no existe, o a afirmar que el "ser" del hombre se reduce a la cultura en la que ésta se desenvuelve. Porque –señala Alain de Benoist- del hecho de que la realidad objetiva sea indisociable de un contexto o de una interpretación no cabe inferir que esa realidad se reduzca a ese contexto, que no sea otra cosa que esa interpretación.

Por el contrario lo que el teórico de la Nueva Derecha sí rechaza es la interpretación particular que la ideología de los derechos humanos hace de la idea de "naturaleza humana". Una interpretación que implica tanto una separación entre el hombre y la sociedad (el hombre es un *ser individual*, el hecho social no se considera relevante para conocer su naturaleza) como entre el hombre y el conjunto del cosmos (la naturaleza humana no le debe nada al orden general de las cosas). Un subjetivismo radical que choca con la visión que tanto la mentalidad europea de los orígenes como la mayor parte de las culturas del mundo tienen del hombre: un ser social, indisociable de su contexto humano, y por tanto irrepresentable, como un *individuo-en-sí* o una mónada. O lo que es lo mismo, una visión *holista* en la que las nociones de orden, justicia y armonía están en función de la cultura del grupo, de la tradición, de los lazos sociales y de la totalidad de lo real.

Y es en el contexto de esas culturas, ajenas a la modernidad occidental, donde afirmaciones del tipo "todos los hombres nacen libres" no tienen ningún sentido. En esas culturas "la noción de derechos subjetivos está ausente, mientras que son omnipresentes las de obligación mutua y reciprocidad. La tarea del individuo no es hacer valer sus derechos, sino obrar para encontrar en el mundo, y en primer lugar en la sociedad a la que pertenece, las condiciones más propicias al cumplimiento de su naturaleza y a la excelencia de su ser".

Desde la óptica liberal se considera normalmente que las culturas holistas "condenan" al individuo a permanecer encerrado en el grupo. No se trata de negar aquí que el deseo de escapar a la coerción, al despotismo o a los malos tratos sean deseos universales. De lo que se trata es de señalar que lo *no universal* es esa idea de que la Libertad pasa por desligar al individuo de todas sus pertenencias naturales y culturales. Por supuesto –afirma Alain de Benoist- que "hay conflictos en todas las culturas, pero en la mayor parte de ellas la visión del mundo que parevalece no es una visión conflictiva (el individuo contra el grupo) sino una visión "cósmica" dirigida al orden y a la armonía natural de las cosas […] Al mismo tiempo que el poder es universal, pero las formas de poder no lo son; el deseo de libertad es universal, pero las formas de responder a él pueden variar considerablemente".

La teoría de los derechos humanos presenta una paradoja en el seno de la ideología liberal. Si bien históricamente ésta ha propiciado el relativismo (derecho de cada individuo a elegir sus propios fines, respeto a la libertad de opciones y creencias), los derechos humanos se presentan como una Verdad universal a la cual todo el mundo debe plegarse. La paradoja se acentúa en el caso de los defensores (normalmente *liberal-libertarios* de izquierda) del "multiculturalismo". ¿Cómo es posible hacer el elogio del multiculturalismo desde posiciones estrictamente relativistas, al tiempo que se denuncian tales o cuales tradiciones culturales como "atentatorias a los Derechos del Hombre" La teoría de los Derechos del Hombre –señala Alain de Benoist- supone en cierto modo una reacción contra el relativismo, pero corre por el contrario el riesgo de caer en el *etnocentrismo*.

Y ello porque esta teoría –al menos en su formulación canónica- es un producto de la cultura occidental. ¿Cómo explicar si no que solamente una cultura, la occidental, se haya apercibido del carácter universal de los derechos humanos? ¿Acaso no se pustula con ello (al menos de forma implícita) la *superioridad* de la misma?

Lo que la ideología derecho-humanista encubre –señala el sociólogo francés Immanuel Wallerstein- es un *universalismo europeo,* es decir, un "conjunto de doctrinas y de puntos de vista éticos que derivan de un contexto europeo, y que aspiran al estatuto de valores universales globales". Y lo que ese nuevo universalismo (que aquí preferimos llamar occidental) viene a hacer es re-actualizar, en el lenguaje políticamente correcto del siglo XXI, la vieja idea colonial de un "Occidente civilizador", de la "carga del hombre blanco" (Kipling), de la "misión evangilizadora" frente a los infieles. Para Wallerstein, no se trata de postular la inexistencia de valores universales. Lo que ocurre es que "todavía estamos lejos de saber en qué puedan consistir realmente. Los valores universales globales no nos serán dispensados graciosamente: debemos forjarlos nosotros mismos". De lo que se trata es de no confundir el "universalismo occidental" de los derechos humanos con lo que sería un auténtico (y por el momento inexistente) *universalismo universal.*

Desde el momento en que se imponen por la fuerza al conjunto de la humanidad, los derechos humanos actúan de hecho como un factor de *aculturación.* Su puesta en práctica "amenaza con provocar la dislocación o erradicación de identidades colectivas que desempeñan también un papel en la constitución de las identidades individuales". Algo que acarrea más problemas que los que pretende resolver. Porque los derechos humanos sólo pueden ser verdaderamente eficaces cuando su esencia ha sido interiorizada enlas ideas y creencias de una cultura, cuando todo el mundo cree verdaderamente en ellos,

cuando se incorporan a los usos y a los sistemas jurídicos de una comunidad. Y el "espíritu de cruzada" que sbyace en la política de imposición brutal de los mismos no puede tener más que efectos contraproducentes, por cuanto provocan "la erosión y la destrucción de las condiciones (tradiciones y costumbres) sin las cuales su puesta en práctica resulta imposible.

Espíritu de cruzada. ¿A quién sirven los derechos humanos? Es imposible ignorar la dimensión geopolítica de esta ideología, que es objeto de una uso instrumental que legitima las "guerras justas" contra quienes no encajen en el nuevo orden internacional. Así los denominados "Estados gamberros", servidos como "pasto para el odio universal, a través de la puesta en escena mediática de un sufrimiento victimista que llama a una reparación inmediata". El teórico *néodroitier* Charles Champetier llama la atención sobre esa "contradicción permanente entre la universalidad generosa de los principios proclamados y la selectividad cínica de su puesta en práctica: ¿por qué defender aquí y ahora a los kuwaities o a los kosovares, y no a los palestinos, a los kurdos, a los tibetanos, perseguidos más gravemente y desde hace más tiempo? Tal es la naturaleza del doble discurso de los Derechos del Hombre […]: universalista en su formulación abstracta, etnocentrista en su ejercicio concreto. Las intervenciones humanitarias se legitiman ciertamente por un deseo de justicia, pero se deciden siempre en función de una evaluación realista de los intereses del hombre blanco". Es así que mediante las "misiones humanitarias" el mundo civilizado encuentra siempre justificaciones para su intervencionismo en los conflictos en el Sur […]

Y es que los derechos humanos cumplen hoy, en las relaciones internacionales, una función de perfecto "caballo de Troya" para deshacerse de los estorbos de un Derecho internacional basado en las soberanías de los Estados. De lo que se trata en el fondo es de instituir un "método indirecto de dominio mediante el reforzamiento del ajuste estructural, un profundo debilitamiento del Estado y la constitución de un poder ejecutivo internacional fuerte (aunque difuso) que no tenga que rendir cuentas y que coopere estrechamente con las empresas internacionales".

En la estela de Marcel Gauchet, Charles Champetier destaca con perspicacia el carácter esencialmente *político* de los derechos humanos, en tanto funcionan como instrumento de distinción entre *amigos y enemigos.* Si bien es cierto que los derechos humanos cumplen una función *integradora* (en el seno del capitalismo liberal, se entiende), también cumplen una función *discriminadora* en el plano de las relaciones internacionales […]

Pero si nos atenemos –seña Wallerstein- a un concepto *amplio* de democracia que incluya elementos como el control popular de las decisiones gubernamentales la capacidad real de expresión por parte de las minorías y el reconocimiento de un debate político abierto (a lo que habría que añadir los derechos sociales, económicos, etc), se puede legítimamente pensar que se trata de condiciones que deben madurar de forma propia en cada país y región, y que la intervención exterior es, en general, claramente contraproducente, porque la población asocia entonces el concepto de democracia a un control exterior y a los efectos negativos de la intervención Más que imponer unos derechos humanos abstractos del individuo frente al grupo, de lo que se trataría es de que los derechos del individuo sean reconocidos sobre la base de las especificidades de su cultura, y que los sistemas sociopolíticos evolucionen según sus circunstancias específicas.

Pero está claro que tampoco se trata de convalidar cualquier práctica cultural, social o política por el simple hecho de que ésta exista. O de predicar la impasibilidad ante las catástrofes humanitarias provocadas por el hombre … De lo que se trata –afirma De Benoist- no es de adoptar una posición relativista (lo que sería algo insostenible), sino *pluralista*: existe una pluralidad de culturas, y esas culturas responden de forma diferente a las necesidades que se presentan. Un orden internacional basado en el respeto a la diversidad debería reposar sobre todo un sistema de delicados equilibrios entre los principios y la realidad, entre lo ideal y lo posible, y entre el respeto a las culturas y la

salvaguarda –por la fuerza, si fuera preciso- de determinados estándares humanitarios. Y el "sistema derecho-humanista", en tanto en cuanto reanuda de forma subrepticia con antiguos discursos de dominación, en tanto en cuanto permite a Occidente erigirse una vez más en juez moral del género humano, en tanto en cuanto es un instrumento al servicio de la ideología económica y mercantil de la mundialización está esencialmente incapacitado para esa tarea.

En torno a la Doctrina de los Derechos Humanos

Erwin Robertson

El problema de la democracia es el tema de nuestro encuentro. En el concepto convencional de democracia suelen incluirse como un leitmotiv los derechos humanos; ese aspecto es el objeto de la presente exposición. A mi modo de ver, la Doctrina de los Derechos Humanos conforma una invención *contradictoria* en su concepto, *nefasta* en sus consecuencias, *enajenante* en el orden de la conciencia.

¿Es necesario desarrollar esta tesis? La Nueva Derecha ha abundado en impugnaciones a esa doctrina, con lo cual mi tesis amenaza ingresar en el ámbito odioso de lo superfluo. Sin negar el brillo retórico y conceptual de Alain de Benoist, Guillaume Faye y muchos otros, echo de menos en sus críticas la debida parsimonia. Ellos van muy rápido al aspecto ideológico de legitimación espuria y ante todo nos dicen: *la doctrina de los Derechos Humanos representaría las concepciones del monoteísmo, los intereses de la burguesía, del atlantismo americano*, etc. Pero este dictamen, sea lo que fuere de su corrección, pone la carreta delante de los bueyes. Me recuerda demasiado al modus operandi de aquellos marxistas precipitados que señalaban cómo la teoría platónica de las ideas expresaría la estructura piramidal de una sociedad esclavista, exigiéndonos a continuación que – ya por esa relación de expresividad – jamás tomemos al platonismo en serio. Recuerda también el proceder de ciertos anticomunistas de apuro que rechazaban a Marx por tratarse de —¡un intelectual comunista! Y el comunismo era una doctrina foránea, ajena al ser nacional, puesto que estaba inspirada por Karl Marx, un pensador judeo-alemán.

Semejantes condenas al galope no construyen ni un argumento ni entablan una crítica ideológica, simplemente perpetran

una petición de principio o festejan entre amigos una demostración circular. Estas construcciones sí son superfluas, al menos intelectualmente. En nuestro asunto: ¿por qué no podrían poseer valor intrínseco ciertas ideas del atlantismo americano y legitimarlo parcialmente?

Por supuesto, los amigos de la Nueva Derecha también argumentaban, pero cuando lo hacían sobrestimaban las virtudes del nominalismo. Argüían: "No existe el Hombre abstracto y universal, sino los franceses, los alemanes, los españoles concretos". Bueno, tal vez, pero la doctrina de los Derechos Humanos no necesita admitir entidades universales, puede convivir muy bien con el nominalismo, pues éste se propone explicar la verdad de proposiciones universales a pesar de admitir en su ontología sólo entidades singulares. Para refutar "todos los hombres poseen tales y cuales derechos" no basta por tanto alegar que el universal Hombre no existe en la realidad. Incluso aquel uso precipitado del nominalismo en filosofía política pudiera inducir a pensar, con igual derecho, que en realidad sólo existen individuos humanos, no naciones ni estirpes ni Estados, con lo cual la argumentación, como un boomerang mal arrojado, regresa inquietantemente contra quien la dispara y lo obliga a esquivar las consecuencias.

Aquí hay que pensar un poco más, si se quiere criticar limpiamente la doctrina rival. Pensar no equivale a leer, mucho menos en filosofía política. Por lo que a mí respecta, más que frecuentar textos, frecuenté las conferencias universitarias sobre la supuesta fundamentación filosófica o teológica de los Derechos Humanos, me ocupé de preguntar, discutir con los participantes. De allí – más de diálogos que de lecturas – fue surgiendo la tesis que hoy someto a la consideración de ustedes.

* * *

Digo en primer lugar que la Doctrina de los Derechos Humanos incurre en una Invención. Es invención, en esto sigo una observación de McIntyre, en el sentido en que no hay forma de expresar en griego o en latín, ni en las lenguas modernas hasta el siglo XVIII, lo que entendemos por Derechos Humanos, a saber, *derechos que el ser humano poseería por el hecho de su humanidad, independientemente de su sexo, de su raza, de la sociedad, la época u otras circunstancias*; derechos que además propocionarían una norma moral para juzgar lo político. Este concepto falta en las lenguas clásicas y una retraducción a ellas no modifica la constatación.

Si esto fuera todo me objetarían ustedes que estoy confundiendo la palabra con la cosa, por ende confundiendo la invención de la palabra con la invención de la cosa. La terminología – dirán ustedes – puede ser inventada, mientras que la cosa misma es descubierta, como cuando se emplea en Física el neologismo "electrón" para referirse a una partícula que existe desde siempre.

Desde luego, si se probara – independientemente de las palabras — la existencia de entidades tales como los derechos humanos se trataría entonces de un descubrimiento, no de una invención. Pero los teóricos de los Derechos Humanos o bien guardan silencio sobre las pruebas de existencia o reconocen que no se puede probar racionalmente su existencia (así Ronal Dworkin en su *Taking Rights Seriously*, título por demás sugestivo). Se trataría de algo obvio, cuya evidencia se impone inmediatamente.

Pero, me digo, si fuera algo tan evidente y obvio como el sol, la tierra, el mar, no se comprende cómo la cultura humana haya tardado milenios en acuñar su expresión. Cosas obvias e importantes encuentran pronto la palabra que las nombra. Bajo esas circunstancias, la invención de la terminología da un fuerte indicio de que estamos ante una *invención de lo nombrado*. Si pareciera el mío un modo de hablar demasiado tendencioso, substituyan "invención" por "construcción teórica", pero una construcción teórica cuya afianzamiento en la realidad no ha sido aun establecido.

Digo en segundo lugar que la invención es contradictoria en su concepto. Veamos más de cerca tal concepto.

Si nos restringimos a hablar de "la dignidad de la persona humana", como hacían Maritain y los personalistas, no

establecemos así una Doctrina de los Derechos Humanos; ni siquiera nos expresamos de modo apropiado. El lenguaje predicativo trabaja casi siempre de manera polar, suele forjar predicados para acotar diferencias: habla de líneas rectas porque las hay curvas, de colores fríos porque los hay cálidos, de opiniones verdaderas porque las hay falsas. Lo mismo ocurre con "dignidad". Todos sabemos que hay hombres dignos e indignos. Si nos atenemos a la polaridad semántica de los predicados *digno/indigno*, ¿qué puede querer decir que hay una *dignidad de la persona humana*? Acá se está trocando subrepticiamente el sentido originario de la palabra. Pero aun si se atribuyera un sentido general y aceptable al término "dignidad", el resultado, muy abstracto, no bastaría para establecer una doctrina operativa, un criterio que permita juzgar a la política.

Los Derechos Humanos suelen entonces expresarse en forma de catálogos o listas que establecen, por ejemplo, que los seres humanos – por el mero hecho de su humanidad – tienen derecho *a la vida, a la integridad física, a la propiedad, al trabajo, al libre desarrollo de la personalidad, a la difusión de sus opiniones, etc*, y que estos derechos *valen independientemente de las circunstancias internas y externas*. Kant censuraba en su *Crítica de la Razón Pura* que Aristóteles hubiera expuesto una lista de categorías sin brindar un principio sistemático para su deducción; no se qué pensaría Kant si leyera la Declaración Universal de Derechos de la ONU (1948). Sea como fuere: es obvio que tales catálogos enumeran *derechos subjetivos*. Un derecho subjetivo es la inviolabilidad jurídica de una facultad, estado o disposición de un individuo. ¿Aparece aquí una contradicción?

Hay diversas formas en que algo puede ser contradictorio. Un triángulo cuadrado presenta una *contradictio in adjecto*, interna e inmediata; no es en ese sentido en que el concepto de derechos humanos es contradictorio. *Un número primo mayor que todos los demás* es también contradictorio, pero de manera mediata y oculta, que reclama prueba. Hay también contradicciones que no son internas sino "trascendentales", es decir, que no afectan al contenido sino a su relación con las condiciones bajo las que el contenido puede ser colocado como existente, vigente o válido. Si alguien dice "la verdad existe y no existe" se contradice inmediatamente, porque coloca predicados que se excluyen. Pero como observa Tomás de Aquino, ya quien afirma "la verdad no existe" se contradice; y se contradice de una manera peculiar: si la verdad no existiera, como pretende la afirmación, sería verdadero que la verdad no existe. En este caso el contenido del pensamiento se muestra incompatible con las condiciones de su afirmación.

Se ha llamado a estos argumentos, que muestran que algo contradice las condiciones de su posibilidad, "argumentos trascendentales". Estoy tratando de establecer un argumento de ese tipo, un argumento trascendental, contra la doctrina de los derechos humanos. Quiero mostrar que las condiciones de vigencia de los contenidos normativos entran en pugna con las normas que pretende establecer esa doctrina.

Las condiciones de posición de un contenido pueden ser accidentales o esenciales. El pensamiento "yo estoy callado" es incompatible con las condiciones de su expresión; abro la boca y hago falso lo que estaba pensando, pero es accidental al pensamiento el ser expresado y por eso no hay ninguna contradicción en el pensamiento "yo estoy callado". En cambio el pensamiento "yo no estoy pensando", en primera persona, es incompatible con las condiciones de su pensabilidad. Y es esencial a un pensamiento poder ser pensado.

Algo semejante ocurre con las normas. P. ej. sería ridículo que un Estado prohibiera *por ley* revelar la posesión de armamento nuclear: la intención de la ley sería contradictoria con las condiciones de su promulgación. La norma en sí misma tiene sentido, pero no su promulgación como ley, que le es accidental.

La objeción que quiero formular contra la doctrina de los derechos humanos se refiere a las condiciones esenciales de su contenido, a sus condiciones de posibilidad como norma. Así como al pensamiento le es

esencial el poder ser pensado, a la norma le es esencial el poder ser vigente. Podemos resumir el argumento en cuatro pasos:

1. Una norma es contradictoria si es incompatible con las condiciones en que puede cobrar vigencia.
2. El contenido normativo de la Doctrina de los Derechos Humanos exige la inviolabilidad jurídica de una facultad o disposición.
3. La inviolabilidad jurídica de una facultad o disposición implica la vigencia de una ley que prohibe y castiga todo daño infligido a la facultad o disposición tutelada.
4. Pero a su vez el castigo daña las facultades o disposiciones que según la Doctrina de los Derechos Humanos han de ser inviolables.

Por lo tanto la Doctrina de los Derechos Humanos propone normas incompatibles con las condiciones esenciales de su vigencia. Es una invención conceptualmente contradictoria, *que era lo que había que demostrar*.

Hay otros problemas serios en esa doctrina, como la deducción específica de los derechos (¿por qué no es un derecho de todo hombre ser miembro de un Estado soberano?), las condiciones de adscripción del carácter humano a un sujeto o una actividad (¿son los embriones sujetos humanos?, ¿es un discurso perjudicial a una minoría una expresión de pensamiento humano), o la colisión de los derechos establecidos en el catálogo (¿es lícito torturar a quien activó en la ciudad una bomba atómica que pronto detonará, para que revele dónde la ocultó y se pueda proteger el derecho a la vida de los ciudadanos?). Pero me concentro en la dificultad planteado por el castigo, pues basta para la tesis.

Es crucial la cuarta premisa, pero nuestros propios oponentes nos ayudan. Los grupos humanitarios argumentan contra la pena de muerte aduciendo que es "inhumana" (es decir, que viola el derecho a la vida), afirman el castigo corporal es inaceptable (pues viola el derecho a la integridad física). Poco antes de venir a Santiago escuché yo a Joshka Fischer, principal figura de los Verdes, pronunciarse por la abolición de la cadena perpetua, pues tal castigo atenta contra del derecho a la resocialización.

Estos grupos humanitarios tienen una buena parte de razón, sólo que si pensamos más consecuentemente advertimos que *todo castigo*, sea la reclusión, la confiscación, la inhabilitación profesional, la deportación, *vulnerará alguna facultad* mencionada o mencionable en el catálogo de los derechos humanos. Un castigo tiene que ser experimentado por el ser humano como la pérdida de un bien, como algo seriamente desagradable, tanto que el temor a padecerlo pueda influenciar la conducta del agente y forzarlo a actuar contra sus propios intereses. Pero los bienes que el ser humano, tomado en general, teme perder – aparecerán como amparados en el catálogo de sus derechos.

La objeción formulada indica entonces una contradicción de la Doctrina de los Derechos Humanos con las condiciones de su vigencia. La contradicción nos señala que no hay derechos subjetivos absolutos, ni una ley natural absoluta: los derechos son relativos e históricos, no advienen a sus sujetos como las propiedades geométricas del triángulo a los triángulos. Conforme a las circunstancias y al poder concentrado de una comunidad la prudencia del gobernante brindará una protección a la mayor parte de los individuos.

Es difícil que el adversario pueda reformular su teoría, de modo tal que evite la contradicción pero a la vez mantenga el *carácter operativo* de la Doctrina; los problemas que le surgen a Rawls ilustran sobre el particular. Bien, la reacción más común a la objeción del castigo se reduce a bagatelizar el problema conceptual ("se sobreentiende que no se habla de delincuentes... ") Los intelectuales de izquierda se muestran pragmáticos. ¿Acaso no había escrito el joven Marx que no se trata de interpretar el mundo sino de modificarlo? Entonces sugieren: ¿no puede haber ficciones útiles, que ayuden a esa transformación de la sociedad tornándola más humana? ¿Acaso no son los meridianos y paralelos, los números imaginarios en

cierto modo contradictorios? ¿No podría verse en los Derechos Humanos una ficción útil, justificada por sus consecuencias?

A esto hay que contestar que la Doctrina de los Derechos Humanos no sólo es una invención conceptualmente contradictoria sino además nefasta en sus consecuencias.

En realidad ninguna contradicción es útil: no es verdad que los números imaginarios sean contradictorios, en el sentido en que el mayor numero primo sí es contradictorio. Para peor ninguna contradicción acaba allí donde empieza. De una contradicción, como ya demostrara Duns Scotus, se deriva cualquier cosa. Entonces serán el capricho y el poder quienes determinen la consecuencia que de hecho ha de ser aceptada.

Pero, aun cuando no hubiera contradicción, tampoco se trata de una invención útil en sentido empírico. Pensemos en la lucha antisubversiva en Sudamérica. El Gral. Videla pudiera haber querido hacer todo en regla: capturar a los terroristas, sacarles información, someterlos a juicio sumario y, en caso de culpa, estampar su firma al pie de una orden de fusilamiento. Pero no hubiera faltado entonces un grupo de asesores que le hubiera amonestado: "*General, comprendemos que Usted quiera salvar su honor militar, pero ahora es Ud. Presidente y tiene que pensar en el bien de la Nación, que está por encima de su persona y del estamento militar. Si se procede como Ud. quiere, en forma pública, inmediatamente nos denunciarán las Organizaciones de Derechos Humanos, comprometiendo la suerte de las operaciones. Por favor, General, recapacite.*" Y si el militar dudara, le agregarían para mayor claridad: "*Esas denuncias de organismos humanitarios provocarán sanciones de la ONU, causarán el bloqueo de créditos, boicot a las exportaciones, nos obligará a devaluación de la moneda, traerá inestabilidad social en nuestro país. Además surgirá una corriente de simpatía internacional hacia los terroristas. No podemos correr esos riesgos, por razones de Estado*".

Es decir, la vigencia internacional y efectiva de la doctrina de los Derechos Humanos posee gran habilidad para lograr lo contrario de lo que con ella querría obtenerse. Una doctrina así es nefasta en sus consecuencias políticas. A ello habría que agregar que al ciudadano común — a diferencia de *Amnesty* — poco lo interesa si el que atenta contra su integridad es el Estado o un grupo de delincuentes; si la vigencia de la susodicha doctrina coartara el poder represor del Estado pero extendiera el de los criminales el ciudadano se encontraría en una situación peor.

Pero para no perdernos en detalles tratemos de concentrarnos en la esencia del asunto, que va más allá de utilidades empíricas. Esta Doctrina coloca al individuo como fuente de la legitimación del Estado: *sólo el Estado que respeta al individuo y sus derechos será a su vez respetable y legítimo*. El individuo es aquí el valor sagrado y el Estado sólo derivativamente legítimo.

En la América Románica debemos pensar seriamente la Santidad del Estado – o la Santidad del Reich, del Imperium, o como quieran llamarle. Sé que la mayoría de la gente encuentra este pensamiento risible: la propaganda política muestra a diario la corrupción de los funcionarios, para satisfacción de una sociedad civil estúpida que quiere sentirse moralmente superior al Estado· Trataré sin embargo de explicar la idea, porque solo así se comprende lo nefasto de la Doctrina de los Derechos Humanos.

Debemos distinguir, como hace Fichte, tres tipos de leyes. Hay leyes o normas de los procesos naturales que discurren según la necesidad, como la gravitación universal. Hay también leyes o normas morales, que se dirigen al individuo según su libertad: "No mentir", "Ayudar al necesitado". Esas prohibiciones y preceptos pueden ser puestos en práctica por el individuo.

Pero hay también otras normas que no son ni necesarias ni libres, que no se dirigen ni al individuo ni la naturaleza. Las normas de equidad y justicia ceteris paribus, p. ej, "si *A* puede hacer tal cosa, también *B* (ceteris paribus) tiene que poder hacerlo ", "si *A* tiene prohibido hacer tal cosa, tampoco *B* (ceteris paribus) tiene que poder hacerlo ", no son preceptos dirigidos a la naturaleza física ni a la libertad individual. El individuo puede abstenerse de mentir, puede dar

limosna, pero – ¿cómo puede hacer para que haya equidad, justicia, paz, seguridad? Todo eso es casi como una fuerza natural, en todo caso excede el poder individual y – *ultra posse nemo obligatur* – nadie está obligado a lo que sobrepasa sus fuerzas. Por lo tanto si estos imperativos tienen algún destinatario no será éste el sujeto individual.

Las normas de justicia no están dirigidas entonces ni al individuo ni a la naturaleza: el destinatario es otro sujeto en el cual se obra "la síntesis de necesidad y libertad", como dice Fichte. Ése es el Estado, o el Imperio. La Santidad del Estado se revela en que su existencia otorga posibilidad a las conductas morales del individuo, al desarrollo de las virtudes, a todo lo que es grande y valioso, a la religión, el arte, la ciencia, la filosofía. Quedan hoy apenas vestigios cifrados de esa idea de Santidad: veneración a himno y bandera, juramentos solemnes de funcionarios, demanda a las fuerzas de seguridad de arriesgar la vida, atención a la palabra de honor... fragmentos incomprendidos de algo que fue atacado en su raíz, en nombre de una ética de la "sociedad civil", de "la gente", o del individuo.

La destrucción o relajación del Estado, el desconocimiento de su Santidad, sólo pueden culminar en una corrupción sustancial, una situación de criminalidad abajo, fuerzas del dinero arriba, fronteras derogadas y manipulación por todas partes. Incluso la protección de los derechos del individuo en lo que éstos tienen de razonable, como algo relativo e histórico, sólo es posible dentro de un Estado con conciencia de su propia Santidad. Con la santidad de una institución no se introduce nada extravagante. Durante el eón cristiano la Iglesia afirmaba ser santa — aunque sus miembros fueran pecadores — y proclamaba el *extra ecclessiam nulla salus.* Esto pertenece en todo caso al orden subjetivo de la fe o a la historiografía; para la razón ante lo concreto vale la divisa: *el Estado es santo; dentro del Estado, todo; fuera del Estado, nada*.

La Doctrina de los Derechos Humanos, al invertir el orden de legitimación y colocar al individuo como medida de la justicia, la parte en lugar del todo, lo transitorio en lugar de lo permanente, lo accidental en lugar de lo substancial, provoca fatalmente la debilitación y extinción del Estado ... en una forma terriblemente más eficaz que la extinción propugnada por el marxismo. El Estado, de instancia conductora, pasa a ser botín de guerra de potestades ajenas, anónimas y siniestras. La Doctrina humanitarista que nos ocupa se revela entonces como nefasta en un sentido esencial.

La Doctrina de los Derechos Humanos favorece por último una forma aberrante de la conciencia. Hay que encontrar una crítica adecuada de su génesis.

El término medio de los seres humanos toma las ideas como las cosas cotidianas, adopta ideas igual que adopta herramientas, atuendos, píldoras; no pondera en las ideas su verdad o falsedad o coherencia, sino la comodidad o incomodidad con que puedan ser empleadas, su aptitud como modas, símbolos de status, certificados de buena conducta o urgentes analgésicos ante fenómenos de poder. Un enfrentamiento puramente intelectual ante una forma de conciencia marra el golpe, aquí se necesita una crítica total, que involucre al sujeto. No estoy hablando de la crítica ideológica en el rumbo de la Escuela de Francfort, sino de algo que ya está presente en la tradición del *Erziehungsroman* germánico, en la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel, especialmente en la *Genealogie der Moral* de Friedrich Nietzsche: descubrir las motivaciones y las causas de una forma de conciencia, motivaciones y causas ocultadas por racionalizaciones posteriores. El espíritu pasa de ilusiones a desilusiones para alcanzar vitalmente la verdad.

Observen ustedes la diferencia entre ilusiones naturales y culturales. Una ilusión óptica, el remo quebrado en el agua, persiste después de conocida su causa, en cambio una ilusión de la conciencia se debilita al percatarse de su génesis. No es necesario fatigar la Fenomenología del Espíritu para entendernos, hay bien cerca analogías ilustrativas. Si una persona es sometida a hipnosis y recibe una sugestión posthipnótica, cumplirá la orden sin

advertirla. Por ejemplo saldrá apresuradamente de la sala para beber sietes sorbos de agua. Si le preguntamos por qué lo hace inventará una justificación, una racionalización. Es difícil o inútil refutar aquí con argumentos. La situación cambia si se le puede mostrar un vídeo donde la persona vea cómo fue hipnotizada. Con el conocimiento de la causa real desaparece la idealización ficticia, la ilusión de la conciencia. Una crítica total exitosa culmina en un despertar.

Esto ya no es más mera tarea conceptual, sino una obra de la inspiración, reservada casi exclusivamente a historiadores y literatos. Me limito a consignar direcciones posibles. Por ejemplo, ciertos sacerdotes se dedican a la defensa de los Derechos Humanos. Es muy curioso que miembros de una institución que ha inventado establecimientos como el Purgatorio y el Infierno – establecimientos más drásticos que cualquier centro de tortura – ahora se sientan tan preocupados por los derechos humanos. Si se pudiera iluminar esa conciencia, mostrar en una novela, pieza de teatro o film qué es lo que sucede en esa conciencia, discernir si un oscurecimiento de su capacidad religiosa lo ha buscado a llevar sucedáneos, lo ha llevado a la enajenación de su conciencia, conmoveríamos al sujeto más profundamente que con los mejores silogismos. Acaso lo mismo valga para la izquierda actual, que ayer alababa la coerción soviética, la acción subversiva, y hoy, perdida la fe en el socialismo científico de Marx, perdida la fe en el propio triunfo real – hipertrofia la moral humanitaria de los derechos humanos, como un improvisado substituto mental, mendigando al capitalismo un rostro humano o exigiendo castigos contra los "represores" para adjudicarse un triunfo moral. La tarea de crítica total, esencialmente artística, histórico–poética, debería tornarse uno de los afanes más serios para la cultura alternativa.

A lo largo del siglo XX el liberalismo ha adolecido de dos tensiones internas. Tras la I Guerra se hace visible el antagonismo entre Parlamentarismo liberal y Democracia, sobre el cual se explayó Carl Schmitt en *Die Lage des heutigen Parlamentarismus.* Los fascismos encarnan una voluntad popular; la legitimación democrática sola nada dice acerca de los contenidos de tal voluntad; no tienen por qué ser liberales. Entonces ¿ha de ser el liberalismo el que legitime a la democracia o al revés? Aquí se presentan dos criterios de legitimación que no coinciden, en lucha por el predominio. En esa tensión el liberalismo, como fuerza histórico-espiritual, se opone a la misma democracia que postulaba doctrinariamente. Hechos como los de Argelia, con un "democrático" golpe de Estado para anular el resultado de una elección popular antiliberal, muestran que esa tensión prosigue en la actualidad. Pero a ella se agrega otra.

Tras la II Guerra mundial surge en el liberalismo un antagonismo sui generis, aun sin bautismo acertado. Tal antagonismo se delata ya en la efervescente obra de Popper *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* (1945, escrita con la euforia del que se sabe adscripto al bando vencedor). Por analogía con su filosofía de la ciencia – que distingue la verdadera ciencia de la pseudociencia mediante el criterio de la propia falsificabilidad – Popper quiere discernir como políticamente legítimo aquel sistema que permita en principio su propia eliminabilidad. Así como distintas concepciones auténticamente científicas (es decir, excluidas las pseudociencias), pueden participar y competir en la investigación para eliminarse unas a otras, así también puede haber en la sociedad abierta un pluralismo político, siempre y cuando esos partidos no sean enemigos de tal sociedad abierta – en ese caso debe prohibírseles participar de la competencia política. La Sociedad Abierta estará herméticamente cerrada para los indeseables, como la razón teórica a las disciplinas pseudocientíficas. Con otras cabriolas, desde la izquierda, encontraremos recomendaciones equivalentes de Adorno, Habermas y de Apel. Dijimos que la doctrina de los Derechos Humanos era contradictoria en su concepto y que ninguna contradicción acaba allí donde empieza: el Liberalismo sostiene en esta etapa los Derechos Humanos pero se ve cada vez más obligado a manejarlos de

una forma selectiva, discriminatoria e hipócrita, antagónica al modo de irrestricta universalidad elegido en este discurso.

En este orden de cosas, siempre bajo la bandera de los Derechos Humanos, se reforma allí el derecho electoral para perjudicar a partidos antihumanitarios, se prohiben allá partidos políticos incorrectos, se castigan acullá delitos de opinión, se incautan publicaciones, se incineran libros, etcétera. El colmo lo protagoniza el gobierno alemán, preocupándose por los derechos humanos en China y ofreciendo asilo a los perseguidos políticos del mundo entero, mientras las cárceles alemanas albergan a los propios disidentes. Incluso, colmo de los colmos de la conciencia mórbida, los partidarios del aborto lo declaran inmoral si con él se trata de eliminar a un embrión enfermo o anormal, porque en ese caso se estaría ... discriminando. ¿Qué comentario agregar?

En definitiva, la doctrina de los derechos humanos nos presenta una forma de conciencia enajenada y aberrante, la triste revancha de una sociedad civil que cree poder sobrevivir tras la derrota de su Estado.

La cultura alternativa aspira a recobrar una conciencia en vigilia, orientadora de las grandes acciones políticas: Reconstruir un Estado que aplaste la Doctrina de los Derechos Humanos y siembre las virtudes concretas. Un Estado que derogue la estrechez de la sociedad civil y tome conciencia de sí mismo como instancia santa y sagrada. Un Estado que rompa las cadenas del humanitarismo y funde en nuestra tierra el Imperio de la América Románica. Si no lo entendemos así, si no obramos en esa dirección, seremos sencillamente barridos de la historia.

Para facilitar el debate concluyo con una recapitulación. La tesis establecía la Doctrina de los Derechos Humanos como una invención contradictoria y nefasta, enajenante para la conciencia. La contradicción de la Doctrina de los Derechos Humanos se desprendía del concepto de inviolabilidad jurídica y las condiciones de vigencias de las normas; la noción de castigo servía de término medio de la argumentación.

El carácter nefasto de esta ideología se fundaba en los obstáculos que impone a un Estado autoconsciente de su Santidad. El carácter enajenante en esa Doctrina involucra una forma falsa de conciencia, promovida por los antagonismos internos del liberalismo, una forma de conciencia que debemos desenmascarar en el sentido de Nietzsche, a través de una recreación histórico-literaria de su génesis.

http://revistaciudaddeloscesares.blogspot.com.es/

¿Derechos del hombre?

Adriano Scianca

El presente trabajo da cuenta sobre una interpretación válida acerca de uno de los dogmas fundamentales de la modernidad: *los derechos humanos*. Frase sacramental que hoy es capaz de cerrar todo discurso; ello a tal punto que muchas veces se utilizan como excusa de la invasión a naciones soberanas.

Acertadamente Scianca sitúa una tal doctrina dentro de una visión del mundo del todo distinta a una realmente espiritual: es decir como expresión del igualitarismo, y, por tanto, como apéndice del materialismo. Ya René Guénon en "La crisis del mundo moderno" y en el posterior "El reino de la cantidad y los signos de los tiempos" atacó dicha filosofía niveladora, que hace predominar la cantidad por sobre la cualidad. En efecto, el igualitarismo (la democracia, el socialismo, los totalitarismos, por dar algunos ejemplos) olvida la existencia del Principio, transformando toda comunidad en algo inorgánico, donde el número abstracto reina y donde las distintas cualificaciones son olvidadas.

Por último, no estamos de acuerdo en todo lo que en el presente artículo se dirá (no sabemos si el anti-igualitarismo de corte nietzscheano sea un buen referente como oposición real a la modernidad, como tampoco nos parece que sea el cristianismo el culpable del *American Way of Life*); sin embargo, no hay duda que la crítica a la "moral" de los derechos humanos es legítima e incluso de gran actualidad, y que Scianca ha mostrado muy bien el patético ambiente de dicha ideología que hoy se impone cual nueva religión.

¿Derechos del hombre?

En la pluralidad ruidosa y multiforme que caracteriza al sistema- pluralidad, de todos modos, ilusoria, que tiende a enmascarar la sustancial convergencia de sus formas- destaca, por la unanimidad que lo rodea, el tema de los "derechos humanos". A día de hoy no hay nadie - nadie- que se atreva a declararse públicamente extraño a la moral de los derechos del hombre y a la filosofía que se encuentra en su base. Esto es fácilmente constatable con sólo observar el "debate" que ha caracterizado estos días de guerra, debate esencialmente destinado a "demostrar" si el mejor modo de exportar al mundo los valores "universales" de los derechos del hombre es mediante la utopía cosmopolita y pacifista a la *Emergency* o mediante el precipitado pragmatismo yanqui a la Bush. Dos perspectivas, como se ve, tan lejanas y sin embargo tan cercanas; ninguna de las dos, en cualquier caso, se distancia de los mismos valores de fondo y de la misma ideología implícita. Los derechos humanos siguen siendo siempre el trasfondo, asumidos tácitamente como valor supremo.

Comprender la esencia de esta moderna religión, descubrir sus orígenes y su desarrollo nos parece, por tanto, esencial para quienquiera que hoy esté dispuesto a situarse en contraposición al Sistema sin tener sus armas embotadas de salida, encontrándose con que combate el fuego con gasolina.

Genealogía de la doctrina de los derechos humanos

Los "derechos del hombre" son la suprema expresión del Igualitarismo, es decir, de aquella tendencia histórica que nace y se afirma por primera vez en la historia con el judeo-cristianismo y, posteriormente, se despliega históricamente en sus variantes laicas (democracia liberal, comunismo, mundialismo, etc.).

La fase originaria -la que Giorgio Locchi llamaba fase "mítica"- del Igualitarismo contiene ya en sí todos sus desarrollos futuros, aunque de forma latente y no expresa. Esto sirve también para la doctrina de los derechos humanos. Advierte Stefano Vaj, de hecho, que el monoteísmo judeo-cristiano contiene, en su primera formulación, todos los postulados teóricos que se encuentran en la base de la moderna doctrina de los derechos del hombre: la creencia en un derecho natural cuya validez

transciende todo derecho positivo concreto y que es expresión de una moral objetiva y universal; la afirmación de la prioridad del individuo por encima de toda comunidad orgánica, afirmación consecuente directamente de la idea de la salvación individual; la creencia en la existencia de una "persona humana" independiente de toda determinación concreta, es decir, la primacía del "Hombre" tout court por encima de los "hombres" históricamente situados; la mentalidad universalista y cosmopolita que considera al género humano como una unidad indiferenciada respecto a la cual toda pertenencia es un accidente que se puede pasar por alto. Todos estos mitemas están contenidos de modo claro y explícito en la formulación originaria de la tendencia histórica igualitarista; esto no quiere decir, sin embargo, que en la Biblia se encuentren expresados, también éstos de modo explícito, los mismos derechos del hombre tal y como los conocemos hoy. Para llegar a esto, el Igualitarismo debe desplegarse totalmente, atravesando y consumando hasta el fondo su fase "ideológica"- usamos siempre el lenguaje de Locchi-, la fase, por tanto, en la que las diferentes ideologías hermanas, nacidas del mismo seno, se contraponen las unas a las otras. Es esta la fase histórica que coincide con el periodo que va de la afirmación del Protestantismo hasta el final del Ochocientos. En este arco de tiempo las distintas formas ideológicas del Igualitarismo, olvidándose de su origen común, se combaten, reivindicando cada una su primacía en la afirmación de la misma visión del mundo. Los fundamentos teóricos de la doctrina de los derechos humanos surgen de modo cada vez más evidente en el interior de la reflexión igualitarista (pensamos en Grocio, en Locke, en Kant, en la constitución estadounidense, en las declaraciones solemnes de la Francia post-revolucionaria, en los ideales de la hermandad universal que constantemente emergen en la tradición marxista, etc.), y sin embargo, no se está todavía en condiciones de "recomponer la ruptura", para decirlo como Benjamin. ¿Qué falta? Es obvio: falta un enemigo absoluto ante el cual coaligarse y reencontrar la unidad perdida. Este enemigo, casi no hay ni que decirlo, está representado por el surgimiento en la cultura europea de una tendencia nueva, antiigualitarista y antihumanista, que cristaliza luego políticamente en los movimientos fascistas europeos. Es en la guerra contra el Fascismo cuando el igualitarismo encuentra su síntesis final bajo la enseña de los derechos humanos. Esta unidad reencontrada hallará su celebración en la farsa judicial de Nüremberg. Toda la posguerra, después, servirá para expulsar todo "residuo ideológico". En este sentido se entiende el afán – entre arrepentimientos, conversiones, cambios de opinión y psicodramas- de los "progresistas" en busca, durante toda la mitad del Novecientos, de un comunismo "de rostro humano", de un ideal de emancipación depurado finalmente de toda veleidad revolucionaria, de todo impulso de heroísmo, de toda tentación autoritaria. Encontrarán todo esto en el culto de los derechos humanos, verdadero punto de convergencia de todas las ideologías igualitarias viejas y nuevas, lugar de recogida para todos los que colgaron los hábitos de la revolución y los maoístas en crisis de conciencia. 1989, año de la caída del muro de Berlín- y bicentenario de la revolución francesa...- representará por tanto la fecha del triunfo de la doctrina de los derechos del hombre como nueva religión laica del Sistema.

Triunfo de una moral

Habiendo sido definitivamente elevada a "horizonte moral de nuestros tiempos" (Robert Badinter), la religión de los derechos del hombre celebra hoy su triunfo y su expansión planetaria. Virus ideológico por su capacidad etnocida casi total, esta moral presuntamente universal proporciona la armadura ideológica a un neocolonialismo que en lugar de la "carga del hombre blanco" tiene hoy como justificación un cocktail devastador de angelicalismo e hipocresía. "Tratando de imponer una norma moral particular a todos los pueblos, (la religión de los derechos del hombre) pretende volver a dar buena conciencia a Occidente permitiéndole instituirse una vez más como modelo y denunciar como "bárbaros" a quienes rechazan este modelo".

La destrucción de los pueblos pasa también a partir de aquí, por la imposición a nivel planetario de los "valores" occidentales y por la consecuente desintegración de todo vínculo orgánico, de toda tradición particular, de todo resto de comunidad-obstáculos todos ellos para la toma de conciencia de la nueva "identidad global" por parte del ciudadano de la era de la globalización. "¿Cómo edificar la 'sociedad' multirracial? Evidentemente extirpando toda identidad precedente (y, por tanto, toda diferencia). La eliminación de las diferencias es el a priori trascendental, la condición de posibilidad de la 'sociedad' multirracial. Pero, ¿cómo rellenar este vacío? Recurriendo necesariamente a un instrumento abstracto (y, por tanto, ideológico). Y entonces: el derecho es la respuesta; unir a todos los hombres a través del derecho" ... La respuesta es obvia: a través de la concepción abstracta y anti-política de los derechos del hombre. Si la globalización es nuestro destino- como dice la vulgata- entonces los derechos del hombre contienen en sí una verdad para-religiosa, son verdaderamente la expresión de una moral que tiene su fundamento en un renovado "sentido de la historia". Pretendiéndose verdad auto-evidente (Cfr. La Declaración de Independencia americana: "Consideramos como verdad evidente por sí misma que los hombres nacen iguales...") la moral de los derechos humanos se hace dogma, se sustrae de todo cuestionamiento. Quien se opone, por tanto, o incluso quien simplemente ostenta indiferencia, se sitúa contra una especie de Verdad indiscutible, contra una especie de Ley inherente a la historia; es un hereje, un blasfemo, un enemigo del Hombre. De ahí el ardor inquisitorio por parte de la "nueva clase" contra pueblos e individuos culpables de transgredir los dogmas de lo políticamente correcto.

¿Entonces?

Salgamos de los lugares comunes inducidos por el Sistema: rechazar la doctrina de los derechos del hombre no significa tomar partido a favor del exterminio, de la injusticia o del odio. Se diga lo que se diga en la Declaración Universal, no es el reconocimiento de tal doctrina lo que funda "la libertad, la justicia y la paz en el mundo". Libertad, justicia y paz ya existían antes de que la expresión "derechos humanos" tuviese algún sentido.

El reconocimiento de los derechos humanos, por sí mismo, no funda en realidad nada más que el tipo de justicia y de libertad que, tautológicamente, se encuentran expresadas... ¡en la doctrina de los derechos humanos! Pese al hecho de que los sustentadores de tal doctrina continúen pensando que han "inventado la felicidad", es preciso mantener con decisión que otra justicia, otra libertad, otra paz son posibles. Oponerse a los derechos del hombre significa rechazar una moral, una antropología, una cierta idea de las relaciones internacionales y de la política, una visión del mundo global hija de una tendencia histórica bien identificable; a día de hoy " es el primer gesto subversivo fundamental que se impone a quien quiera tomar posición para regenerar la historia contra el universalismo mercantilista y occidental".

¿Son universales los Derechos Humanos?

François Julien

Los derechos humanos sólo empezaron a gozar de protección internacional a partir de 1948. Fue Naciones Unidas quien, ante la magnitud de los crímenes nazis, afirmó su carácter "universal" por medio de tratados y órganos de control (comisiones, tribunales). El concepto se impuso, respaldado por "las sociedades civiles". Sin distinción del país o del color de la piel, toda persona tiene derecho a ser protegida frente a los asesinatos políticos, las "desapariciones", la tortura, el encarcelamiento arbitrario y el trato inhumano. Contra la discriminación de las mujeres o por profesar una religión -o cuando no se cree en ninguna-. Bajo el pretexto de pertenecer a una determinada sociedad en vez de a otra, ¿es aceptable que un ser humano sufra la esclavitud o que un niño esté condenado a realizar trabajos forzados?

Si embargo, esta idea de universalidad es objeto de polémica. Algunos recuerdan que sirvió puntualmente de tapadera para el imperialismo de las potencias europeas en el siglo XIX ("intervenciones humanitarias"). Otros la rechazan bajo el pretexto de que es puramente "occidental". Varios intelectuales ponen de manifiesto que estos derechos son originarios de Europa y carecen de equivalentes en otras culturas con un mismo grado de desarrollo. Estos cuestionamientos inquietan a determinadas asociaciones, como Amnistía Internacional, las cuales temen que terminen convirtiéndose en regresiones. François Jullien considera, por su parte, que la noción de derechos humanos es incierta. Aunque esto no significa, según él, que se haya de renunciar a la defensa de la dignidad humana en todo el mundo.

Los occidentales plantean los derechos humanos -e incluso los imponen- como un deber ser universal, cuando es evidente que estos derechos salieron de un condicionamiento histórico particular. Exigen que todos los pueblos se suscriban de manera absoluta a ellos, sin posibilidad de excepción ni reducción, pero al mismo tiempo no pueden evitar comprobar que otras opciones culturales, en todo el mundo, los ignoran o los discuten (1). Porque, ¿hasta dónde puede negar Europa la disposición heterogénea, forzada e incluso azarosa que dio origen a estos derechos, incluso dentro de su propia historia?

Se verifica así el carácter heteróclito, por no decir caótico, de la fabricación del universal; que la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789, por ejemplo, nació de proyectos preparatorios múltiples e incluso, en parte, irreconciliables; que a lo largo de su redacción fue objeto de infinitas negociaciones y concesiones; que fue formada por la asociación de fragmentos tomados de diversos lados -un término de aquí, una frase de allá-, por lo que sus artículos han sido recuperados, desmembrados, reescritos (2).

La Declaración fue reconocida y votada por sus autores como "no terminada". "Sin duda el peor de todos los proyectos es quizá el que hemos adoptado" (3), confía uno de ellos la noche de la adopción. Pero al mismo tiempo, como en él toda relación con el acontecimiento se pone a una distancia prudente, como -por miedo a aumentar los disensos- se lo ubica lejos de todo lo que podría dejar ver una toma de posición demasiado precisa, este texto, redactado a toda prisa y sobre un telón de fondo reticente, en el que a veces la mala fe también se mezcla con el entusiasmo, reviste una abstracción que lo sacraliza. Presentado como si fuera de generación espontánea, como si hubiera nacido armado del cerebro de los constituyentes, se jacta de un aura mítica (el texto es adoptado "en presencia y bajo el auspicio del Ser Supremo") y aspira a una universalidad de principio.

¿No será, una vez más, que la aspiración a la universalidad es, contrariamente a lo que pretende, la única manera de conservar

unida una heterogeneidad amenazadora, superándola? Si se oculta la difícil producción del texto, éste impacta enseguida por su triunfo histórico. Si se borra toda huella de contingencia, aparece -legítimamente- más cerca de lo ideal y necesario. Hasta el punto de que esta Declaración de 1789 tuvo descendencia (fue retomada en 1793, 1795, 1848, 1946, 1948, 1950...); y, cuando se redactó la Declaración de 1946, se añoró la brevedad-majestad-simplicidad de "nuestro gran texto de 1789", mientras que "en el texto de 1946 se tiene la sensación de que los artículos tienen orígenes diversos, o que fueron pensados en variadas lenguas y traducidos unos de otros" (4). La observación contemporánea sobre la heterogeneidad se repite, como se repite también su olvido y la ulterior uniformidad que produce la Historia. Ahora bien, el hecho de que una Declaración de esas características deba reescribirse constantemente demuestra por sí solo que la universalidad a la que aspira no está dada, sino que vale a título de idea reguladora, en el sentido kantiano; idea nunca satisfecha que guía indefinidamente la búsqueda, que hace trabajar.

Hay que pensar entonces qué tiene de histórico, y por consiguiente de singular, incluso en Europa, nuestra invención de los derechos humanos, declarados universales. Y recordar esas confluencias y mutaciones repentinas de la historia de las ideas, si no queremos equivocarnos sobre la universalidad que podemos otorgarles.

Los derechos humanos (que se imponen en la época moderna, aunque lo que preparó el terreno para su eclosión por diversas aportaciones, en múltiples oleadas -sobre todo el inagotable flujo de la moral estoica que impregnó el cristianismo- puede rastrearse hasta los griegos) son evidentemente el producto de una doble abstracción (occidental). A la vez "derechos" y "humanos".

Derechos: de la reciprocidad de la relación, la noción de derecho aísla el aspecto del sujeto privilegiando el ángulo defensivo de la reivindicación y la liberación (la no alienación) consagrados como fuente de la libertad ("deber" en este sentido no es más que una respuesta -una compensación- que también participa de esta óptica).

Humanos: el ser humano se encuentra aislado de todo contexto vital, de lo animal a lo cósmico; la dimensión social y política atañe a una construcción posterior. Sólo como individuo se absolutiza el "ser humano", puesto que el único objetivo que puede concebirse para cualquier asociación es la "conservación" de sus "derechos naturales e imprescriptibles" (cf. Declaración de 1789, artículo 2). Aislamiento, abstracción y absolutización, todas juntas, han sido pues el precio que pagar para erigir éste universal. Ahora bien, ¿qué es lo que al mismo tiempo se deshace con estas operaciones conjuntas? Nada menos que lo que podríamos llamar, frente a ellas, la integración de lo humano en su mundo (integración entendida en este caso precisamente como el reverso de alienación). Ya es posible seguir esa pérdida en la propia historia moderna de Europa.

Resulta significativo que incluso la familia, nivel mínimo de integración que introduce su mediación entre el individuo y la sociedad, está ausente de las Declaraciones de 1789 y 1793 (y aparece en 1795 bajo un modo que recuerda asombrosamente a las "cinco relaciones" confucianas -¿una influencia?-: "Nadie es buen ciudadano si no es buen hijo, buen padre, buen hermano, buen amigo, buen esposo"). En la Declaración de 1948, la referencia a "todos los miembros de la familia humana" todavía tiene un estatus vagamente metafórico, alusivo, más retórico que explicativo, y en todo caso no fundado.

Así, evacuando toda dimensión religiosa (el Ser supremo de 1789 sólo es invocado a título de espectador), deshaciendo el grupo (casta, clase, gens, tribu, parentela, gremio, corporación, etcétera), rechazando toda jerarquía preestablecida (ya que la igualdad está planteada como principio básico), y distinguiendo en principio al hombre de la "naturaleza" (la preocupación por el medio ambiente y su desarrollo sostenible nos ha llegado muy recientemente, como si necesitáramos recuperar con urgencia todo lo que despreocupadamente habríamos descuidado), el concepto de los derechos

humanos elige y toma partido dentro de lo humano. Pero las opciones que inscribe allí no pueden arriesgar una justificación -por lo menos una justificación definitiva- que no sea la de su universalidad. De ahí el círculo lógico en el que el pensamiento del universal parece estar encerrado: este último no es sólo el fin, sino también el garante y la caución de su propia operación de abstracción.

Se enfrentan dos lógicas culturales: la de emancipación (por la universalidad de los derechos humanos); la de integración (en el medio de pertenencia: familiar-corporativo-étnico-cósmico). En adelante, la cuestión, para el mundo que viene, es saber si estas lógicas seguirán siendo irreconciliables.

Para entenderlo mejor, tratemos de explicar por qué el concepto de derechos humanos no encuentra ningún eco en el pensamiento de la India clásica (o, dicho al revés, por qué ésta se revela más bien indiferente a aquél).

En la India, (incluso a la distancia, como un hecho enorme frente al cual la inteligencia europea, apenas presta atención, se ve presa de una vacilación irreprimible), no hay aislamiento del "ser humano". Ni respecto de los animales: la distinción entre los seres humanos y ellos no es del todo pertinente desde el momento en que se admite la reencarnación de unos en otros y el hecho de que el animal posee también el poder de inferir y conocer. Ni respecto del mundo: como el psiquismo humano no es más que un conjunto de órganos destinados a transmitir pasivamente datos externos, la interioridad humana, que sólo está destinada a reaccionar a aquéllo que le provee el mundo, no está en condiciones de distanciarse respecto de él. La adherencia al mundo es tal que no hay orden natural del que pueda despegarse el ser humano. Ni, por último, respecto del grupo: éste, determinado jerárquicamente por su función religiosa, es la realidad primera en la que el individuo sólo halla un estatuto mínimo; el estatuto, irreducible, que está limitado a lo psico-fisiológico de lo que sufre o de lo que goza.

La filosofía europea, desde Schopenhauer, no puede evitar estremecerse por ello: el "ser humano", en la India, tiene tan poca entidad que su vida y su muerte están vaciadas de toda significación, destinadas a repetirse indefinidamente. En todo caso, el individuo no está dotado, él mismo, de un poder propio de iniciativa y de creación.

Así pues, no se encuentra en la India ningún principio de autonomía individual ni tampoco de autoconstitución política a partir del cual puedan declararse derechos humanos. Mientras que la Libertad es la última palabra del pensamiento europeo, el Extremo Oriente, frente a ella, inscribe la "Armonía" (y en este sentido, la India comunica efectivamente con China, que por otra parte le pidió prestada la noción misma de dharma -fa- a través del budismo). Sin duda es más bien Occidente el que, al introducir la ruptura fuente de efracción y, por consiguiente, de emancipación (ya aparece el chorismos de los griegos), constituye una escandalosa excepción.

En la tipología de las culturas, los derechos humanos se hallan tironeados por dos fuerzas de sentido opuesto: su margen de eclosión es exiguo, a pesar de su aspiración universal. Cuando la perspectiva de la trascendencia predomina hasta el punto de conducir a la constitución de otro mundo, los derechos humanos son reabsorbidos en un orden que los supera, cósmico o teológico; pero cuando es la perspectiva de la inmanencia la que prevalece, no están en condiciones de despegarse del curso espontáneo de las cosas y no pueden surgir de las relaciones de fuerza. Es evidente que el Islam se encuentra en el primer caso. Al totalizar la Revelación, el Corán y la Tradición que emana de él (sunna, sharia, fatua...) fijan una ley, de creación divina, que "alcanza la cumbre final en la reglamentación de las relaciones humanas" (5). Por otra parte, que se pretenda, por concesión o para apoyarse en un precedente, que los derechos humanos también están implicados ahí, quiere decir de hecho que no tienen lugar -ni razón- para constituirse en sí mismos. El miedo al Juicio Final, primer elemento de la fe islámica, no les reconoce un plano autónomo donde desplegarse; los reduce a la insignificancia.

China pertenece al segundo caso. Pues, ¿cómo se dice "derechos humanos" en chino, si se hace una traducción del occidental? Ren ("hombre") -quan. Quan, que designa por sí mismo la balanza y la operación del pesaje, sirve para decir tanto "poder" -sobre todo político (quan-li)-, como aquello que nosotros entendemos por "circunstancia" o por "conveniente" (quan-bian, quan-mu): aquello que por su variación, y oponiéndose a la rigidez de las reglas (jing), permite que la situación no se bloquee y que siga evolucionando según la lógica del proceso emprendido. También, que estos dos sentidos se unan dentro del mismo término que sirve para traducir "derecho(s)" cuando se dice "derechos humanos" hace evidente la distorsión sufrida (aun cuando este injerto extranjero se arraigó en el chino moderno, habida cuenta de la comunidad de inteligibilidad que vincula lo humano: cuando reivindican los derechos humanos, los jóvenes chinos de la plaza Tiananmen hoy saben de qué hablan, igual que los occidentales). Lo cual no quiere decir que no pueda hacerse caso omiso de la distancia de los pensamientos, a riesgo, si no, de renunciar a la clarividencia de todo compromiso político. Pues aunque el derecho debe tener en cuenta también la diferencia de los casos, no emana por sí mismo de la situación, contrariamente al poder, sino que la trasciende por su idealidad. En ello es innegable una producción teórica de Europa.

¿Acaso la reivindicación de una universalidad de los derechos humanos vendría del hecho de que el modo de vida occidental, nacido del desarrollo a la vez de la ciencia y el capitalismo, haya terminado imponiéndose en el resto del mundo, y de que por eso hoy es necesario -o fatal- adoptar la ideología de las relaciones humanas, a la vez sociales y políticas, que van de la mano con esas transformaciones? ¿O esa legitimidad vendría del hecho de que el pensamiento europeo que trajo los derechos humanos expresa efectivamente un progreso histórico? ¿de que, a la manera del desarrollo de la ciencia a partir de principios del siglo XVII, constituyen un beneficio para la humanidad que, como tal, sólo se habría producido en Europa? Más allá de que esta justificación equivalga a una acusación, al menos tácita, de todas las otras culturas, su crítica cae por su propio peso, incluido el del etnocentrismo más obtuso; pues ¿en nombre de qué podríamos juzgar tal progreso si no es ya en el seno de un marco ideológico particular (que prefiere por ejemplo la autonomía a la armonía, etcétera)?

Estas objeciones bastan para mostrar que ninguna justificación ideológica de una universalidad de los derechos humanos tiene salida. La aspiración de universalidad de los derechos humanos no parece defendible, a decir verdad, más que desde un punto de vista lógico. Más que pensar en atenuar el concepto de derechos humanos librándolo a acomodamientos que los hacen transculturalmente aceptables (por rebajados), yo distinguiría ese discurso de la buena voluntad adoptando la postura inversa: la de apoyarse sobre su efecto de concepto, del que extraen un beneficio a la vez de operatividad y de radicalidad. Pues, por una parte, la abstracción de la que proceden es la única que, despegándolos de su cultura y medio original, los hace comunicables a otras culturas. Dicho de otro modo: el hecho de que hoy debatamos entre las naciones sobre los derechos humanos no se debe sólo a que Occidente los promovió cuando accedió a la cumbre de su poder y podía aspirar, por imperialismo, a imponerlos al resto del mundo, sino también a que ese estatuto de abstracción los hizo aislables, y por lo tanto intelectualmente manejables, cómodamente identificables y transferibles, e hizo de ellos un objeto -una herramienta- privilegiado para el diálogo (no podría por ejemplo hacerse de la "armonía" una entidad comparable, discutible internacionalmente entre las culturas).

Por otra parte, su capacidad de radicalidad -o desnudez- conceptual está en que se apoderan de lo humano en su estadio más elemental, en su existencia más básica, y encaran el ser humano en esta última condición, por encima de todas las demás, y lo consideran entonces incondicionado, sólo como alguien que ha nacido. Ahora bien, desde este ángulo, no se apunta tanto al individuo (como construcción ideológica cuyo lado arbitrario se puede mostrar

fácilmente) como al simple hecho de que va en ello lo humano, lo del hombre ("del hombre" no es aquí un genitivo posesivo, en el sentido de "lo perteneciente al hombre", sino un ablativo, en el sentido de "lo inherente al hombre"); desde el momento en que lo humano está en juego aparece, a priori, un deber ser imprescriptible.

Sin embargo, ¿no habría que quedarse allí en relación con la estructura lógica de esta noción que forma concepto operatoriamente? La capacidad universalizante de los "derechos humanos" depende más de este otro hecho: su alcance negativo (desde el punto de vista de aquello contra lo cual se rebelan) es infinitamente más amplio que su extensión positiva (desde el punto de vista de aquello a lo cual se adhieren). Dicho de otro modo, hay una asimetría entre las dos caras de este concepto. Pues aunque, desde el punto de vista de su contenido positivo, se sabe hoy en día hasta qué punto son discutibles (por sus mitos del individuo y de la relación contractual asociativa, por su construcción de la "felicidad" como fin último, etcétera), por lo que no pueden aspirar a enseñar cómo vivir de manera universal (exigiendo que su ética sea preferible a cualquier otra), son un instrumento incomparable para decir no y protestar; para marcar una barrera frente a lo inaceptable y fundar en ellos una resistencia (6).

Herramienta reconfigurable indefinidamente (por eso se ha reescrito la Declaración en cada nuevo momento histórico) e ilimitado transculturalmente (ya que eleva una protesta descontextualizable y "desnuda", posible simplemente en nombre de haber nacido), los derechos humanos nombran justamente ese "en nombre de lo cual", ese último recurso que sin ellos quedaría sin nombre y dejaría pues sin capacidad de intervenir y de rebelarse. Ahora bien, que esta función negativa, insurreccional, supere la dimensión positiva de la noción, confirma la función más general que hace a la vocación del universal: la de volver a abrir una brecha en cualquier totalidad clausurada, satisfecha, y reactivar allí las aspiraciones.

Pues, ¿acaso no es fácilmente comprobable? Todos aquellos que, en todo el mundo, invocan hoy en día los derechos humanos ¿acaso no se adhieren por ello a la ideología occidental (e incluso la conocen)? Pero ellos encuentran en estos "derechos humanos" el último argumento -o más bien instrumento- que pasa incansablemente de mano en mano y está disponible para cualquier causa futura, no tanto para diseñar una nueva figura de oposición (de la que siempre se puede sospechar que hace causa común con su socio-adversario), como para -más radicalmente- rechazar.

Mientras que la oposición siempre es diversa -dado que está orientada por su contexto-, el rechazo se desentiende inicialmente de aquello que rechaza y vale como gesto único: muestra de pronto lo incondicionado, dejando al descubierto lo que antes evoqué, a título de noción última e incluso insuperable, como el sentido común de lo humano. Ahora bien, en su vertiente negativa, los derechos humanos logran expresar ejemplarmente esta universalidad del rechazo.

Es indispensable apartarnos un poco de nuestros términos usuales; marcar conceptualmente una distancia respecto de las concepciones esperadas, convenidas, y por ello paralizantes, del universal. Pues, frente a la cuestión del estatuto de los derechos humanos, ¿no se encontrarían dichas concepciones insidiosamente torcidas? ¿No habría que comenzar por enderezarlas? A riesgo de enredarse en discusiones vanas y de no poder librarse por completo de las contradicciones familiares alrededor de las cuales vemos girar tantos debates (ya que no hay más alternativa que reivindicar una universalidad arrogante de los derechos humanos que nos condena a desconocer, en una negación que resulta fatal para ellos, hasta qué punto están culturalmente marcados, no sólo en su advenimiento histórico, sino también en las posiciones nocionales y de civilización de las que salieron), y a riesgo de renunciar, por despecho teórico, al arma insurreccional, de protesta, que estos derechos constituyen y que a priori hoy puede servir universalmente, en todos los lugares del planeta (y en ese aspecto, hasta hoy, no

tienen equivalente ni reemplazo posible). A riesgo, decía, de recaer inevitablemente en una u otra de estas sendas opuestas, de contentarse con lo absoluto de su deber ser (y ya no poder plantearlos como principios intangibles) o de convertirlos inocentemente (o de manera interesada) en el credo de base del nuevo orden globalizado (y así restablecer fatalmente el imperialismo occidental).

Al hablar de universalizante, abro una desviación en nuestras palabras con el objeto de expresar dos cosas a la vez: 1) en lugar de atribuirles a los derechos humanos una universalidad que poseerían de entrada, el universalizante da a entender, por su sufijo, que el universal está en curso, en marcha, en proceso (que no está acabado): que está en vías de realizarse; 2) al mismo tiempo, en lugar de concebirse como una propiedad o cualidad que se tiene pasivamente, el universalizante deja ver que él es factor, agente y promotor; que es, en sí mismo, vector de lo universal, y no por referencia ni bajo la dependencia de ninguna representación instituida; que por ello ya no se lo puede ajustar a la extensión posible de una verdad, como suele hacerse.

El carácter universalizante de los derechos humanos, pues, no es del orden del saber (de lo teórico), sino de la operatoria (de lo práctico); se los invoca ("intervienen") para actuar, desde el comienzo, sobre cualquier situación dada. Por otra parte, su extensión no es del orden de un credo cualquiera (de naturaleza ideológica) en el cual es obligación confiar, sino que se entiende -negativamente- como aquello cuya falta revela de pronto como a priori (o incondicional) en el seno mismo de nuestra experiencia; y por lo tanto como aquello sobre lo cual puede uno apoyarse para abrir una resistencia; no es del orden de la verdad, sino del recurso.

Es necesario distinguir lo universalizante de lo universalizable; lo que los separa es precisamente un diferencia de plano. Lo universalizable es aquello que aspira a la cualidad de universalidad como enunciado de verdad. Es por lo que se topa inevitablemente con el espinoso problema de su poder ser: como debe justificar en nombre de qué es legítima esa extensión que se arroga, lo universalizable siempre corre el peligro de cargar con una pretensión abusiva, atribuyéndose más de aquello a lo que tiene derecho (ya que no es el universal probado), y de ser visto por ello como fraudulento, o por lo menos como conflictivo. Lo universalizante, por su parte, sale indemne de este problema de legitimidad: dado que es lo que hace surgir -por defecto y de manera operatoria- lo universal, no pretende; hace. Y su valor se mide por el poder y la intensidad de este efecto. Digamos, entonces, que los derechos humanos son un universalizante fuerte o eficaz. Pues la cuestión, con los derechos humanos, no es ya saber si son universalizables, es decir si pueden ser extendidos como enunciado de verdad a todas las culturas del mundo (más bien, la respuesta en este caso es no), sino asegurarse de que produzcan un efecto de universal que sirva como incondicional (tal es su función de arma o herramienta negativa) en nombre del cual a priori es justa una lucha, una resistencia legítima.

Notas

(1) En una reflexión sostenida a lo largo de más de veinte años, Marcel Gauchet demostró que los derechos humanos "no podían ser una política", y luego que, si se habían convertido en una política, había sido al precio de un consenso ideológico que condujo a ese eclipse de lo político que vemos hoy en día (cf. los artículos de Débat de julio-agosto de 1980 y de mayo-agosto de 2000, retomados en La démocratie contre elle-même, Gallimard. colección "Tel", 2002).

Aunque estoy plenamente de acuerdo con estos análisis, no puedo más que constatar cómo hoy en día la cuestión de los derechos humanos vive un nuevo auge debido al hecho de que da forma -y sirve de línea de ruptura- al conflicto abierto entre las culturas; así pues, debe considerarse dicha cuestión también en el plano que pone en juego directamente la concepción del universal.

(2) Ver Les déclarations des droits de lhomme de 1789, textos reunidos y presentados por Christine Fauré, Bibliothèque historique, Payot, 1988; cf.

también Marcel Gauchet, La Révolution des droits de lhomme, Gallimard, "Bibliothèque des Histoires", 1989.

(3) Adrien Duquesnoy, diputado de Bar-le-Duc, citado por Christine Fauré, Les déclarations..., op. cit.

(4) Georges Vedel, citado en Christine Fauré, Les déclarations... , op. cit.

(5) Sami A. Aldeeb Abu-Salieh, Les Musulmans face aux droits de l´homme, Bochum, Dieter Winkler, 1994.

(6) Si creo necesario describir esta dimensión incondicional y por ello absoluta de los derechos humanos en términos de dimensión negativa (es la privación o el defecto de derechos humanos lo que opera, incluso dentro de la experiencia, sobre un incondicional de la experiencia y suscita por lo mismo un rechazo a priori legítimo), ello se debe a que me parece que no se lo puede hacer en términos de mínimo, como ocurre de ordinario, o más precisamente como "punto pragmático mínimo que permite a gente muy diversa reunirse en la lucha contra las dictaduras, despotismos, tiranías y totalitarismos de toda especie que surgen en el planeta" (Marcel Gauchet, La démocratie contre elle-même , op. cit.). Pues, ¿cómo fijar con precisión ese "mínimo" de una manera transcultural que no sea necesariamente relativa?

Los Derechos Humanos como derechos de propiedad

Murray Rothbard

En términos generales, los liberales prefieren reservar el concepto de «derechos» para algunos determinados derechos «humanos»1 tales como la libertad de expresión, pero no lo aplican a la propiedad privada.2 Y, sin embargo, y muy por el contrario, esta idea de los «derechos» sólo tiene sentido entendida cabalmente como derechos de propiedad. No es sólo que no son derechos humanos los que no son también derechos de propiedad, sino que los primeros pierden su valor incondicional y su claridad y se convierten en algo borroso y vulnerable cuando no se utilizan los segundos como norma y criterio.

En primer lugar, los derechos de propiedad se identifican con los derechos humanos en dos sentidos: uno, que la propiedad *sólo* puede atribuirse a los seres humanos, de modo que una persona tiene derechos de propiedad precisamente porque es un ser humano. Y dos, que el derecho de la persona sobre su propio cuerpo, su libertad personal, es tanto un derecho de propiedad sobre su persona como un «derecho humano». Pero, lo que es aún más importante para nuestro análisis, citando los derechos humanos no pueden traducirse en términos de derechos de propiedad, se tornan vagos e incluso contradictorios y empujan a los liberales a debilitarlos y situarlos del lado del «interés público» o del «bien común». Como he dicho en otro lugar:

… Tomemos como ejemplo el «derecho humano» a la libertad de expresión. Se supone que esta libertad significa el derecho de cada persona a decir lo que le place. Pero se pasa por alto una pregunta: ¿dónde? ¿Dónde puede un hombre ejercer este derecho? No, ciertamente, en una propiedad que deba comenzar por invadir. En suma, tiene este derecho *solamente* en su

propiedad, o en la de alguien que se lo permita, mediante concesión o por contrato de alquiler. No existe, pues, de hecho, una cosa aparte llamada «derecho de libre expresión»: es tan sólo un derecho de *propiedad* del hombre: el derecho a hacer lo que quiere con sus posesiones o a concertar acuerdos voluntarios con otros poseedores de propiedades.3

Resumiendo, lo que las personas tienen no es «derecho a la libre expresión», sino el derecho a alquilar un local y dirigirse a la gente que cruza sus puertas. No tienen «derecho a la libertad de prensa», sino a escribir o publicar un folleto y venderlo a quienes quieran libremente comprarlo (o a regalárselo a quienes quieran voluntariamente aceptarlo). Así, pues, lo que tienen, en cada uno de estos casos, es derecho de propiedad, incluido el derecho de libre contrato y transferencia, que es parte constitutiva de los mencionados derechos de propiedad. No hay «derechos de libre expresión» o libertad de prensa extras, más allá de los derechos de propiedad que una persona puede tener en cada caso concreto.

Además, si se lleva a cabo el análisis en términos de «derecho a la libertad de expresión» en vez de derechos de propiedad, se genera una confusión y un debilitamiento del genuino concepto de derechos. El ejemplo más célebre es el de la aseveración del juez Holmes de que nadie tiene derecho a gritar falsamente «¡fuego!» en un teatro atestado, de donde *se deduce* que no puede ser absoluto el derecho a la libre expresión, sino que se le debe atemperar y mitigar en virtud de consideraciones sobre el «interés común».4 Pero si estudiamos el problema bajo el prisma de los derechos de *propiedad,* veremos que no es necesario atemperar en nada el carácter absoluto de los derechos.5

Cabe suponer que quien lanza el grito de «¡fuego!» no es ni un cliente habitual ni el dueño del teatro. Si lo lanzara el propietario, estaría violando los derechos de propiedad de los espectadores al tranquilo disfrute de una representación para la que han comenzado por pagar el precio de entrada. Y si es un espectador, estará violando los derechos de propiedad tanto de los restantes espectadores de la función *como* los del propietario del local, porque no respeta los términos en que se le ha concedido la asistencia al espectáculo. Estos términos incluyen, con toda seguridad, la no violación de los derechos de propiedad del dueño del teatro y de los restantes espectadores, interrumpiendo la representación puesta en escena. En ambos casos se le puede perseguir como violador de derechos de propiedad. Podemos ver, pues, que si nos concentramos en los aspectos incluidos en los derechos de propiedad, el caso de Holmes no implica en modo alguno la necesidad de mitigar la naturaleza absoluta de los derechos de propiedad.

El juez Hugo Black, conocido partidario «absolutista» de la «libertad de expresión», puso en claro, en una mordaz crítica al argumento de Holmes sobre el grito de «¡fuego!» en un teatro atestado, que su defensa de la libertad de expresión se fundamenta en los derechos de la propiedad privada. Afirmaba, en efecto:

Fui con usted al teatro la pasada noche. Me pasó por la cabeza la idea de que si nos pusiéramos a dar vueltas alrededor del escenario —-dijéramos algo o no— podríamos ser detenidos. Y a nadie se le habría ocurrido alegar que la Primera Enmienda garantiza a todos y cada uno de los ciudadanos el libre desplazamiento a cualquier lugar del mundo que se le antoje, o a decir lo que desee. Comprar las entradas para una función de teatro no significa que compre también el derecho a hablar en el local. Tenemos en este país un sistema de propiedad protegido por la Constitución. Tenemos un sistema de propiedad que significa que una persona no tiene derecho a hacer lo que le plazca y donde le plazca. Me sentiría, por ejemplo, un tanto a disgusto si alguien intentara entrar en mi casa para decirme que le asiste el derecho constitucional a pronunciar un discurso contra el Tribunal Supremo. Estoy de acuerdo en reconocer el derecho de los ciudadanos a hablar en contra del Tribunal, pero no deseo que pronuncie su discurso precisamente en mi casa.

Hay un admirable aforismo a propósito de este grito de «¡fuego!» en un teatro atestado. No necesita usted lanzar el grito para quedar detenido. Si una persona provoca un desorden allí, los demás le echarán fuera no por lo que ha gritado, sino porque *ha gritado.* Le echarán no por sus opiniones, sino porque piensan que no debe tener otras opiniones sino las que desean escuchar aquí. Y de ahí mi respuesta: no por lo que grita, sino porque grita.6

En este mismo sentido, el politólogo francés Bertrand de Jouvenel pedía, hace algunos años, una cierta atemperación de la libertad de expresión y de reunión a través de lo que él denominaba «el problema del presidente»: el problema de asignar tiempo y espacio en una reunión o en un periódico o ante los micrófonos cuando los escritores o los oradores creen poder acogerse a la «libertad de expresión» para utilizar este medio.7 Lo que Jouvenel contemplaba era nuestra solución a su «problema del presidente», refundiendo el concepto de derechos en términos de derechos de propiedad más que en los de libertad de expresión o de reunión.

En primer lugar, podemos observar que en cada uno de los ejemplos de De Jouvenel (un hombre que asiste a una asamblea o escribe una «carta al director» de un periódico o que desea intervenir en una discusión radiofónica) el escaso tiempo o escaso espacio que se ofrece es *libre,* en el sentido de que no cuesta dinero. Y esto nos lleva al centro mismo de lo que en economía se denomina «problema de la racionalización». Se trata de asignar un recurso escaso y valioso, ya se trate del tiempo en la tribuna o ante el micrófono o del espacio en la página de un periódico. Dado que el uso del recurso es libre (sin costes), la demanda de este tiempo o de este espacio supera con mucho a la oferta y deben, por consiguiente, ponerse en marcha mecanismos de distribución de esta «escasez». Como en todos los casos de escasez y de colas para la compra a causa de precios bajos o nulos, los demandantes insatisfechos experimentan un sentimiento de frustración y de resentimiento al no poder usar un recurso al que se creen con derecho.

Si no se asigna un recurso escaso por la vía de los precios, sus propietarios tendrán que recurrir a otros métodos de asignación. Obsérvese que todos los casos aducidos por De Jouvenel podrían solucionarse mediante el sistema de precios, si tal es la voluntad del propietario. El presidente de la asamblea podría admitir pujas monetarias por las escasas plazas en la tribuna de oradores y cederlas a los mejores postores. Y lo mismo *podría* hacer el propietario de una emisora de radio respecto de quienes desean intervenir en la discusión de un programa. (En realidad, esto es lo que hacen cuando venden espacios radiofónicos a sus patrocinadores.) No se producirían entonces escaseces ni surgirían resentimientos por una promesa no cumplida («igualdad de acceso» del público a la columna de un periódico, a la tribuna de oradores o al micrófono).

Pero, yendo más allá de la cuestión de los precios, subyace aquí un problema más profundo, en el sentido de que ya sea vía precios o en virtud de cualquier otro criterio, en todos los casos es siempre el *propietario* quien *debe* asignar el recurso. Es el dueño de la emisora o del programa (o sus agentes) quien alquila —o regala— el tiempo del modo que quiere; y es el propietario del periódico, o su director responsable, quien asigna el espacio para las cartas de los lectores del modo que estima conveniente; y es el «propietario» de la asamblea, o la persona a la que designa como presidente, quien distribuye el tiempo en la tribuna según su personal decisión.

El hecho de que sea, en definitiva, el propietario de los recursos quien les asigna un destino concreto nos da la clave para la correcta solución del «problema del presidente» expuesto por De Jouvenel. El lector que escribe una carta al periódico *no* es dueño del periódico; *no tiene,* por consiguiente, *derecho* a un espacio en la publicación; puede tan sólo solicitarlo, y es derecho absoluto del *propietario* atender o rechazar la solicitud. El hombre que pide el uso de la palabra en una asamblea no tiene *derecho* a ello; sólo puede presentar una petición, sobre la que decide el propietario o su representante, el presidente. La solución consiste, pues, en reformular el significado

del «derecho a la libre expresión» o la «libertad de reunión». En vez de usar el confuso y —como De Jouvenel ha demostrado— impracticable concepto de algo así como una igualdad de derechos sobre el tiempo o el espacio, debemos centrar nuestra atención en el derecho de la propiedad privada. Sólo cuando se contemple el «derecho a la libre expresión» como una subdivisión de los derechos de propiedad se convierte en un concepto válido, práctico y absoluto.

Así parece haberlo visto el mismo De Jouvenel en el caso del «derecho a ser escuchado». Dice este autor que existe «un sentido en el que el derecho a la libertad de expresión puede ser ejercido por todos y cada uno, el derecho a ser escuchado», a hablar e intentar convencer a la gente con la que uno se encuentra, a reuniría en un local y «constituir una asamblea» de la que se es propietario. De Jouvenel se acerca aquí a la solución correcta, pero sin alcanzarla del todo. Lo que en realidad nos dice es que «el derecho a la libre expresión» sólo es válido y ejercitable cuando se le utiliza en el sentido de derecho a hablar a la gente, de tratar de persuadirles, de alquilar un local y dirigirse a los ciudadanos que quieran escucharle, etc. Pero este sentido del derecho a la libertad de expresión es, de hecho, parte constitutiva del derecho general de la persona a su propiedad. (Y en el supuesto, obviamente, de que no olvidemos que las restantes personas tienen el derecho a no escuchar si no lo desean.) El derecho de propiedad comprende, en efecto, el derecho a la propiedad de sí y a concertar acuerdos e intercambios voluntarios con los dueños de otras propiedades. El «captador de oyentes» de De Jouvenel que alquila un local y se dirige a su asamblea no está ejerciendo un diáfano «derecho a la libre expresión» sino una parte de un derecho general de propiedad. De Jouvenel está casi a punto de reconocerlo así cuando considera el caso de dos hombres, a quienes llamaremos «Primus» y «Secundus»:

Primus… ha conseguido organizar, con fatiga y esfuerzo, un congreso del que es el verdadero artífice. Llega un extraño, Secundus, y reclama su derecho a dirigirse a los congresistas, esgrimiendo el argumento del derecho a la libertad de expresión. ¿Está Primus obligado a cederle el sitial? Lo dudo. Puede replicar a Secundus: «Este congreso lo he organizado yo. Organiza tú otro.»

Exactamente. En síntesis, Primus es el propietario de la reunión; ha alquilado el local, ha convocado a los congresistas y ha fijado sus condiciones; aquellos a quienes no les guste son libres de escuchar o de marcharse. Primus tiene un derecho de propiedad en la reunión que le permite hacer uso de la palabra cuando lo desee. Secundus no tiene ningún derecho, tampoco el de dirigirse a la asamblea.

En general, estos problemas que parecen requerir una cierta suavización de los derechos se generan allí donde no está bien definido el *locus de la propiedad,* en pocas palabras, allí donde estos derechos *están embrollados.* Muchos de los problemas de la «libertad de expresión» se presentan, precisamente, en las vías públicas propiedad del Estado. ¿Deben las autoridades permitir una manifestación pública que interrumpirá el tráfico, o consentir que las calles aparezcan cubiertas de hojas volanderas? Una defectuosa delimitación de los derechos de propiedad ha permitido surgir en nuestros días estos y otros parecidos problemas, que parecen sugerir que la «libertad de expresión» no es absoluta. Las calles caen, de ordinario, bajo el dominio de las autoridades públicas, que actúan, en este caso, como «el presidente». Por tanto, y al igual que los dueños de otras propiedades, deben enfrentarse al problema de la asignación de recursos escasos. Un mitin político en la calle *quiere* —digámoslo así— colapsar el tráfico; por tanto, la decisión de las autoridades no afecta al derecho a la libertad de expresión sino a la asignación del espacio público a cargo de sus dueños.

No puede ignorarse que no habría tal problema si las calles fueran propiedad privada de personas o de empresas concretas, como ocurriría en una sociedad libertaria. En este caso, las calles podrían —igual que cualquier otra propiedad— ser alquiladas o regaladas a otros individuos o grupos privados para celebrar reuniones. No se tendría, en una organización social plenamente libertaria, más «derecho» a usar

una calle para llevar a cabo una manifestación que el que se tiene para utilizar un local de propiedad privada. En ambos casos, el único derecho es el de la propiedad sobre su dinero, que puede destinarse al alquiler de un recurso, si su dueño quiere. Pero mientras las calles sigan siendo de dominio público, es decir, de propiedad estatal, serán insolubles el problema y sus conflictos inherentes. Esta propiedad estatal significa, en efecto, que todos los restantes derechos, incluido el de libre expresión y reunión, distribución de folletos, etc., se verán estorbados y restringidos por la omnipresente necesidad de cruzar y utilizar las calles propiedad del Estado, unas calles que, además, el propio Estado puede bloquear o limitar del modo que le plazca. Si las autoridades permiten una manifestación, quedará bloqueado el tráfico; si prohiben la manifestación para garantizar la circulación, se oponen a la libertad de acceso a las vías públicas. En ambos casos, y sea cual fuere la opción elegida, se verán recortados los «derechos» de algunos contribuyentes.

El otro punto en el que también están mal definidos los derechos y el lugar de la propiedad —y surgen, por ende, conflictos insolubles— es el relativo a las asambleas o reuniones oficiales o gubernamentales (y sus respectivos «presidentes»). Como ya hemos señalado, allí donde un hombre o un grupo alquilan un local y nombra un presidente, la propiedad recae claramente en Primus y en su modo de proceder. Pero, ¿qué ocurre en las asambleas públicas u oficiales? ¿Quién es su *propietario*? No se sabe realmente y, por consiguiente, no existen modos satisfactorios, es decir, no arbitrarios, para resolver quién tiene derecho al uso de la palabra y quién no, qué es lo que debe decirse y qué no. Cierto que este tipo de asambleas o reuniones de las instancias oficiales tienen sus propias normas de funcionamiento, pero ¿qué ocurre cuando tales normas no cuentan con el respaldo de un amplio sector de la ciudadanía? No existen soluciones válidas para esta situación, porque aquí no está claramente definido el lugar del derecho de propiedad. En el caso opuesto de los periódicos o de las emisiones radiofónicas, es evidente que el remitente de una «carta al director» o el deseoso de tomar parte en un debate radiado son peticionarios y que el editor o el productor son los dueños a quienes compete tomar la decisión. Pero cuando se trata de asambleas oficiales, no sabemos quién es el dueño. El hombre que pide ser escuchado en un mitin ciudadano está reclamando ser un propietario parcial, pero no ha fijado ningún tipo de derechos de propiedad mediante compra, herencia o descubrimiento, como hacen todos los propietarios en todas las restantes áreas.

Volviendo al caso de las calles, existen otros engorrosos problemas que quedarían totalmente clarificados en una sociedad libertaria en la que toda la propiedad es privada y tiene dueños concretos. En la sociedad actual, por ejemplo, se registra un permanente conflicto entre el «derecho» de los contribuyentes a tener acceso a las calles de titularidad pública y los deseos de los residentes de disfrutar de un entorno urbano tranquilo, sin presencias tenidas por indeseables. En la ciudad de Nueva York se están dando actualmente presiones neuróticas por parte de los vecinos de algunas zonas para impedir que McDonald abra establecimientos de comidas en su área, y más de una vez han conseguido utilizar el poder municipal para impedir que se instalen estos centros en sus barrios. Hay aquí, por supuesto, claras violaciones de derechos de McDonald sobre las propiedades que ha comprado. Pero los residentes tienen un punto a su favor: la suciedad y la presencia de elementos «poco recomendables» en las calles atraídos por los establecimientos de comidas McDonald. En síntesis, lo que los residentes cuestionan no es el derecho de propiedad de McDonald, sino lo que ellos consideran un «mal» uso de las calles de dominio público. Ahora bien, es seguro que estos «elementos poco recomendables» tienen, como contribuyentes y como ciudadanos, derecho a pasear por esas calles y, naturalmente, a reunirse en ellas, si así lo desean, con independencia de los establecimientos McDonald. En la sociedad libertaria, en la que las calles serían de titularidad privada, el conflicto se resolvería sin violación alguna de los derechos de propiedad de nadie. Los

propietarios de las calles decidirían quiénes pueden acceder a ellas y qué indeseables deberían quedar excluidos si los dueños así lo quieren.

Los propietarios decididos a mantener alejados a los «indeseables» tendrían que pagar, por supuesto, un precio, compuesto por varios factores: el de los salarios entregados a los vigilantes, el de la reducción de ganancias de los establecimientos comerciales de su zona y el de la disminución de las visitas a sus hogares. La sociedad libertaria establecería, como es lógico, diversas pautas de circulación, con algunas calles (y sectores) abiertas a todos los ciudadanos y otras con diferentes niveles de acceso restringido.

La propiedad privada de las calles resolvería también el problema del «derecho humano» a la libertad de inmigración. No analizamos aquí el tema de las barreras puestas a la inmigración, ni tampoco del «derecho humano» a emigrar, sino de los derechos de los dueños de las propiedades a venderlas o alquilarlas a los inmigrantes. ¿Cómo puede haber un derecho humano a emigrar a la propiedad de alguien que nadie tiene derecho a dañar? En resumen, si Primus quiere emigrar del país que sea a los Estados Unidos, no podemos afirmar que le asiste un derecho absoluto a asentarse en cualquier zona, porque podría ocurrir que sus propietarios no deseen que se instale en ella. Por otra parte, puede haber, y sin duda los hay, otros propietarios deseosos de aprovechar la oportunidad de alquilar o vender sus posesiones a Primus, y la legislación actual invade sus derechos si se lo impide.

La sociedad libertaria podría resolver en su totalidad el «problema de la inmigración» aplicando la matriz de los derechos absolutos de propiedad. La gente sólo tiene, en definitiva, el derecho a desplazarse a las tierras y propiedades que sus dueños quieran venderles o alquilarles. En una sociedad libre sólo tendrían, en un primer momento, derecho a recorrer las calles cuyos propietarios se lo permitieran y a alojarse en casas cuyos dueños les quisieran vender o arrendar. También aquí, y exactamente igual que en el caso de la circulación diaria por las calles, surgirían sin duda diversos y variables esquemas de acceso a la inmigración.

Notas

1 Véase la discusión en Rohtbard, *Power and Marke,* También Rothbard, *For a New Liberty*.

2 Ofrece un ejemplo particularmente destacado y en sí mismo contradictorio el profesor Peter Singer, que por un lado se pronuncia explícitamente a favor de la preservación del concepto de derechos para la libertad personal, pero desplazándose al mismo tiempo hacia el utilitarismo en las cuestiones económicas y en el ámbito de la propiedad. Peter Singer, «The Right to Be Rich or Poor», *New York Review of Books.*

3 Rothbard, *Power and Market.*

4 Para el *dictum* de Holmes, véase Rothbard, *For a New Liberty,* pp. 43-44; *idem, Power and Market,* pp. 239-240. Una crítica demoledora contra la infundada reputación de Holmes de libertario civil nos la ofrece Mencken, *Crestomathy*.

5 Además, la opinión de que el grito de «¡fuego!» provoca pánico es determinista y presenta otra versión de la falacia de la «incitación a la revuelta» analizada más arriba. Es el público asistente al teatro quien debe valorar la información que se le proporciona. De no ser así, ¿por qué no debería valorarse también como delito la *correcta* advertencia al público de que hay fuego en el local, ya que también esta notificación puede provocar el pánico? El tumulto que implica el falso grito de «¡fuego!» sólo es procesable como violación de los derechos de propiedad en el sentido explicado más arriba. Debo este punto de vista al Dr. David Gordon.

6 Irving Dillird, ed., *One Man's Stand for Freedom* (Nueva York: Knopf, 1963).

7 Bertrand De Jouvenel, «The Chairman's Problem», *American Political Science Review* (junio de 1961), pp. 368-372. Los elementos esenciales de esta crítica aparecieron en italiano en Murray N. Rothbard, «Bertrand de Jouvenel e i diritti di proprietà», *Biblioteca della Liberta* (1966, n° 2).

La religión de los Derechos Humanos

Guillaume Faye

Primera en aparecer, en 1776, bajo la forma de la Declaración de Independencia, la versión americana de la ideología de los derechos humanos hace más hincapié en la busqueda por el hombre de la felicidad, en el derecho del individuo a resistir a toda soberanía que obstaculizaría su "libre árbitro" y su placer, que en los derechos políticos del ciudadano. La Constitución americana refleja esta concepción del Estado de Derecho: los gobernantes tienen por principal objetivo la garantía de los derechos humanos. La finalidad asignada a la política es permitir que los hombres gocen, en seguridad, de sus bienes. Tal filosofía, que se inspira directamente en los hédonistas anglosajones y en los topicos del Segundo Tratado de Locke, presenta ya los fundamentos doctrinales del Estado benefactor occidental moderno, para el cual la gestión de la "felicidad pública" (common good) prevalece sobre la dirección política del destino de la nación. En este sentido, si la Revolución francesa fue fundadora de una "nación", la Revolución americana lo fue de una "sociedad", instancia despolitizada, dónde lo cotidiano y no la historia pasa a ser, como dice Baudrillard, el "destino social".

En esta sociedad (podemos también hablar de "Sistema", en comparación con las ideologías políticas de los pueblos), la filosofía de los derechos humanos tiene por vocación de convertir al mundo entero. Mientras que la concepción rousseauista del derecho de la Revolución francesa profesaba un universalismo político, que pretendía convencer a los otros pueblos de organizarse civicamente bajo el régimen representativo de la "nación soberana", sin que la política o la historia fuesen suprimidas, la filosofía americana de los derechos humanos marginaliza estas dimensiones históricas y políticas: el universalismo no es político, toma matices de cruzada social; determina, para todos los hombres, más allá de sus culturas particulares, un ideal universal (libre-arbitro, felicidad individual, etc) y asigna a todos los Gobiernos de la Tierra la misión de satisfacerlo y en consecuencia de cumplir con sus exigencias existenciales. Esta extravagante pretensión, que se encuentra hoy formalizada como compromiso jurídico internacional por la Declaración universal, traduce la influencia bíblica muy profunda que se ejerció sobre los juristas americanos. Los Estados Unidos se creen implícitamente los depositarios de lo que un sociólogo americano llama "el Arco de las libertades del mundo". Se detectan en la concepción americana de los Derechos, además de un jusnaturalismo (creencia en "derechos naturales") dogmático, el sentimiento "de la elección divina" de los Americanos cuyo destino providencial sería el de un nuevo pueblo judío. No es asombroso, en estas condiciones, que en cuanto se alejaron de su preocupación las guerras exteriores, los Estados Unidos de Jimmy Carter hayan encontrado naturalmente en la cruzada por los derechos humanos el eje principal de su acción y de su "misión" internacional.

Es necesario hablar bien de "misión", y no de política, en la medida en que ésta supone un poder cuyos constituyentes americanos, impregnados de biblismo, en rebelión contra el rey de Inglaterra, no pensaban sino en limitar las prerrogativas "históricas", en favor de subordinarlo a la economia y a la teologia.

En la Declaración de Independencia (Filadelfia, 4 de julio 1776), se encuentra en efecto esta fórmula reveladora: "consideramos como verdades evidentes que los hombres nacen iguales; que son dotados por su Creador con ciertos derechos inalienables, entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad (individuales); que se instituyó a los Gobiernos humanos para garantizar estos derechos."

En el idéologèma de la felicidad, la versión americana de los derechos humanos

incluye este concepto, formulado en Hobbes, Locke o Rousseau, en el que el individuo constituye la unidad básica de la vida. Tal idea, hoy rechazada por las ciencias sociales y por la étologia, proviene, como lo mostraron Halbwachs y Baudrillard, de la transposición política del dogma cristiano de la salvación individual. El destino colectivo e histórico se encuentra puesto entre paréntesis, negado, en favor del destino existencial del individuo. Mientras que la práctica religiosa garantizaba a este destino individual una realización trascendente, tolerando en el tiempo la historia humana, con la laicización del cristianismo fueron los derechos humanos los que se volvieron los instrumentos de la realización immanente de ese destino.

Para Hobbes, en quien se inspiró Rousseau, la sociedad es un "ser artificial" (Léviathan, CH XXI). Los derechos humanos constituyen, en el autor del Discurso sobre el origen de desigualdad, el medio para liberarse de la dependencia de los hombres (beneficiándose al mismo tiempo de las ventajas de la vida en sociedad), idea que se encontrará en Jean-Paul Sartre. Rousseau admitía sin embargo la permanencia de la lucha "insuperable" contra la dependencia de las cosas. Pero la filosofía de los derechos humanos, prosiguiendo las concepciones lockianas, pretende liberar al hombre de la dependencia de las cosas. Los derechos deben garantizar la felicidad que es concebida como sosiego económico y psíquico, liberación de las dificultades fisiológicas y materiales, y no solamente políticas. Este deslizamiento hacia una concepción radicalmente pasiva de la existencia social señala paradójicamente la perversión de todo derecho. La función de los derechos humanos no es jurídica; ejerce una función suprema de legitimación del Sistema comercial occidental.

Como lo mostramos anteriormente, la civilización comercial, seguida en eso con algún retraso por la sociedad soviética, esta caracterizada por la extensión de subsistemas racionales y técnicos de actividad. Una dirección política ya no mantiene la cohesión del grupo sino, como lo mostro Max Weber, por medio de una autorregulación descentralizada de carácter tecnócratico. El consenso social se basa en la adhesión práctica y espontánea de los individuos a un estilo de vida del que ya no pueden prescindir, adhesión que opera en los subsistemas (la empresa, el medio profesional, el universo del automóvil, el domicilio, el mundo del ocio, etc), y no en el conjunto de la sociedad. Para legitimar su soberanía, el Sistema no necesita pues ya un discurso político que atraiga la adhesión, ni de mitos movilizadores nacionales. De ahí la déspolitización y la desnacionalización de la sociedad civil, lo que Weber llama su "secularización". La validación de las estructuras sociales por argumentaciones políticas o "tradiciones indudables" cede el lugar a una validación por ideologías económicas y pragmaticas, como lo mostró Louis Dumont, o éticas privadas que justifican un estilo materialista de vida; estas últimas copian el aspecto mecanicista y economista del sistema internacional que trata de legitimar, y que, como lo vieron Weber, Gehlen, Schelsky y Heidegger, está basado en una interpretación de la ciencia y la técnica como actividades racionales y necesariamente orientadas hacia la obtención de la felicidad (económica) individual.

Las ideologías modernas del sistema comercial van, pues, mundialmente, a valorizar estos dos idéologèmas-clave de la racionalidad y la felicidad. ¿Pero dónde van a encontrar, superando sus diferencias, el punto común donde puedan converger, el "cobertizo" que legitimará estas dos ideas? En la filosofía mundial de los derechos humanos, precisamente, que funciona también como legitimación suprema y sintética del sistema comercial. Solo sera pues al final del siglo XX que esta filosofía, que transporta la visión mecanicista del mundo del siglo XVIII, encontrara su aplicación práctica.

Otra ventaja de la ideologia mundial de los derechos humanos: es que oculta la impotencia y la insignificancia del discurso político de las esferas dirigentes; las cuáles, en efecto, como proceden por medio de una gestión autoritaria de la sociedad-economia, no tienen más discursos ideológicos coherentes, que correspondan a una legitimación democrática práctica. Por otra

parte, un discurso muy tecnócratico seria mal recibido. De ahí la necesidad implícita, o incluso inconsciente de recurrir a un discurso sintético que recupera, por medio de grandes principios, la idea democrática. Un discurso sintético, es decir, un humanitarismo vulgar, que mezcla y simplifica la moral del cristianismo, del liberalismo y del socialismo. Como lo observa Habermas, "la solución de los problemas técnicos escapa al debate público, que (…) correría el riesgo de poner en cuestión las condiciones que definen el sistema".

La filosofía de los derechos humanos presenta otras ventajas: legitima la desaparición progresiva de las especificidades etnoculturales, siempre problematicas para el poder establecido, validando la mejoria economica del nivel de vida como ideal oficial y "éxito indudable" del Sistema; tal es el sentido, por ejemplo, de las recientes declaraciones internacionales sobre los "derechos económicos y sociales". Del mismo modo, los temas relativos a los "derechos a la diferencia" solo están allí para neutralizar la idea de diferencia etnocultural, marginalizandola como derecho secundario a una diferenciación subcultural. El ideal antihistórico de los derechos humanos, común a los liberales y a los filósofos de la escuela de Frankfurt, trae también, como lo formuló ingenuamente Habermas, una "perspectiva de nivelación y satisfacción en la existencia". Tal perspectiva, incompatible con toda especifidad cultural, nacional o política viva y movilizadora, intenta hoy imponerse como mito mundial.

Mito paradójico: se considera a si mismo como racionalidad y moralidad pura, y declina al mero bienestar económico, pero pretende al mismo tiempo actuar efectivamente (por medio de topicos negativos donde se condenan las "tiranías" y no por medio de movilizaciones positivas). Así pues, como hecho novedoso, el derecho toma las funciones del mito. ¡Suprema paradoja de este siglo! Este fenómeno se produce a escala planetaria y, si falla, su quiebra dejará un vacío planetario, el de la ilegitimidad global de toda una civilización, que habría intentado reconciliar el derecho, al pensamiento positivo, recurrente, memorizado y normativo, con el mito, pensamiento irracional, proyectado, emocional. Bonita utopía.

Si la filosofía contemporánea de los derechos humanos señala el punto de convergencia de todas las corrientes de la ideología igualitaria, no es solamente porque el Sistema necesita una legitimación teórica suprema; es también porque el tema de los derechos humanos constituye un aspecto histórico común del pasado de todas esas ideologías, y que a ese respecto, las reúne en un momento en el que tienen necesidad. Liberalismos y racionalismos de tradición anglosajona o francesa, socialismos reformistas, kantianismo, marxismo (por medio del hegelianismo), cristianismo social, todas estas corrientes pasaron, en "la historia de su gran relato ideológico", para emplear la expresión de Jean-Pierre Faye, por el idealismo racional de los derechos humanos. Incluso el cristianismo integrista, que no rechaza los fundamentos del derecho natural canónico, puede tambien unirse a ellas.

De ahí proviene la regresión intelectual, el retorno teórico de la inteligensia occidental a los derechos humanos que, por las concepciones que tienen, corresponden finalmente a las necesidades de legitimación de una civilización planetaria economista y mecanicista.

En el momento en que esta civilización controvertida por todas las partes (excepto en la vida de sus subsistemas) no encuentra ideología política para legitimarse, los derechos humanos son los unicos con poder establecer un consenso en la forma de un pequeño denominador común ideológico.

Esta simplificación ideológica es acentuada por las deformaciones que hacen sufrir a todo discurso los mass-media de comunicacíon internacionales. Aparece entonces una especie de dogma, revelado en la prensa, sobre las ondas, en la televisión, etc. Una verdadera "religión" de los derechos humanos inunda el Sistema, en la forma de filosofía emocional y simple; es su sistema sanguíneo, su alimento espiritual.

En este sentido, solamente la filosofía de los derechos humanos podía agrupar a una inteligensia occidental sollozante, desde una decena de años, por el desmoronamiento de su discurso teórico y el hundimiento de sus modelos sociales. Que marxistas o socialistas revolucionarios, cuya familia de pensamiento había pretendido superar la fase "del idealismo pequeño- burgués" (Lénine) y del "formalismo" (Marx) de los derechos humanos, vuelvan de nuevo a su defensa, es la evidencia un retroceso teórico del pensamiento igualitario. Este retroceso, esta regresión ideológica, coinciden por otra parte con el paso del igualitarismo de una fase dialéctica, inaugurada en los siglos 17 y 18, y caracterizada por la inventividad y el autorebasamiento intelectuales, donde la formulación de las ideas precedía su aplicación política y social, a una fase sociológica, en la cual la difusión social y comportamental masiva de las formas de vida igualitarias y el triunfo del tipo burgués han producido la decadencia de las formulaciones ideológicas revolucionarias y el retorno a una sensibilidad humanitaria. Los hechos sociales controlan entonces las ideas, que se simplifican y adoptan la forma que les imponen los medios de comunicación y las normas de bronce de un periodismo mundial. Al triunfar, la ideología igualitaria deja poco a poco de ser inventiva; tiende a homogenizarse y a masificarse. La filosofía de los derechos humanos, como discurso de una burguesía planetaria y sentido de su proyecto, constituye la forma axial de esta masificación de las ideas.

Las trayectorias intelectuales de antiguos izquierdistas, hoy agrupados en la Universidad de Vincennes en torno al grupo "Dire", de antiguos situacionistas, las de Henri Lefebvre, de Bernard-Henri Lévy, de André Glucksmann, para no hablar de las de Jean-Paul Sartre o de Maurice Clavel, corroboran este cambio, esta "Unión consagrada" en torno a una nueva religión de los derechos humanos que habría hecho sonréir a los gurúes "antiburgueses" de los años sesenta. Ciertamente, se dirá que esta reagrupación en torno al mismo discurso de todas las corrientes igualitarias es acentuada por la decepción de los ex-revolucionarios ante los fracasos de sus modelos (la URSS, Cuba, Camboya, etc), pero se puede también pensar que ha sido acelerada por la aparición de un adversario común detectado a través de la reciente presencia, en varios países de Europa, de una corriente teórica y cultural no igualitaria y "suprahumanista", sumariamente calificada por Maurice Clavel de "neopaganismo"…

Significativas son a este respecto las trayectorias convergentes de las ideologías cristianas y marxistas que, partiendo de una oposición al humanismo de los derechos humanos, llegan hoy a colocarlo en el centro de sus tesis.

El cristianismo católico, en particular, combatió durante mucho tiempo la filosofía de los derechos, no sobre el fondo sino sobre la forma, acusándola fundar el derecho natural sobre "el orgullo del hombre", sobre principios profanos, y no desde una moral revelada por Dios.

El cristianismo moderno, que se separa de la fe religiosa y la teología clásica, no tiene necesidad, para laicizarse, de recurrir a otros fundamentos que los del propio evangelio. Hay una moral civil sentada sobre el derecho natural y la superioridad del individuo en la Biblia. Por ello, los temas de los derechos humanos le parecen perfectamente admisibles, lo que no era el caso a principios de este siglo. El padre Michel Lelong veía incluso recientemente en la adhesión a los derechos humanos un criterio de juicio de las familias de pensamiento, más importante que las posiciones sobre la religión. Explicaba que importaba poco que se fuese ateo o creyente con tal que se creyera en los derechos humanos.

En la tradición marxista, que distinguía entre "libertades formales" (burguesas) y "libertades reales" (socialistas), los derechos humanos se rechazaban como una fase histórica pasada. Marx lanza en el Manifiesto su famoso anatema: "Su derecho no es más que la voluntad de su clase (burguesa) manifestada en la ley". Los marxistas modernos, mucho menos revolucionarios que sus grandes antepasados y más preocupados con la conveniencia humanista, dudan en renovar

esta condena del derecho burgués como discurso de legitimación económica.

La crítica del "derecho humanitario burgués" no es realizada más, desde que la revolución se sospecha de quienes se oponen a la "felicidad." Este abandono del antihumanismo no fue iniciativa de Roger Garaudy o del pensamiento publicitario de Henri Lefebvre. Como en otros temas, los intelectuales franceses vuelven a copiar evoluciones conceptuales ya realizadas en otra parte. Fue en realidad la escuela de Frankfurt y su más famoso representante, Max Horkheimer, quien inicio el retorno desengañado y doloroso al humanismo de los derechos humanos, que será reanudado más tarde por la inteligensia occidental de izquierdas, cuando no marxista.

En 1937, como buen marxista ortodoxo que era aún, Horkheimer escribía: "la creencia idealista en un llamado a la conciencia moral que constituiría una fuerza decisiva en la historia es una esperanza que sigue siendo extranjera al pensamiento materialista". En 1970, después de haber sido chocado por la experiencia estalinista, el mismo Horkheimer escribía: "Antes, deseábamos la revolución, pero hoy nos dedicamos a cosas más concretas (…) la revolución conduciría a una nueva forma de terrorismo." Es mejor, sin rechazar el progreso, conservar lo que se puede considerar de positivo, como, por ejemplo, la autonomía de la persona individual (…) debemos más bien preservar, entonces, lo mejor del liberalismo "."

Así pues, para Horkheimer que, significativamente, fue el más profundo de los pensadores marxistas del siglo XX, el materialismo histórico, el liberalismo burgués y el cristianismo deben unirse, ya que tienen el mismo discurso y defienden la misma trilogía fundamental: individualismo, felicidad (o salvación), racionalidad.

Este acuerdo en torno un mínimo ideológico, es pues, paralelo a la voluntad de extensión de esa ideología a todo el Sistema occidental, a toda la "americanosfera". Una única sociedad, una única cultura, un único pensamiento.

Derechos comunes y Derechos personales en Ortega y Gasset

Alejandro de Haro Honrubia

¿De dónde nace verdaderamente ese democratismo global? Con las revoluciones liberales burguesas (ideológico-políticas) de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX se reconoce a todos los hombres toda una serie de derechos humanos y políticos. Estos últimos no son otra cosa que diversas formas de libertad personal, civil o política. La proclamación de los derechos del hombre se convirtió de hecho en el triunfo de los derechos del buen burgués, que es el personaje que entonces adquiere pleno protagonismo social. En el siglo XVIII, ciertas minorías descubrieron que todo individuo humano, por el mero hecho de nacer, y sin necesidad de cualificación especial alguna, poseía ciertos derechos políticos fundamentales, "los llamados derechos del hombre y del ciudadano", y que, en rigos, esos derechos comunes a todos son los únicos existentes. Todo otro derecho afecto a dotes especiales quedaba condenado como privilegio. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 es "la magnífica definición abstracta en que fructifican dos siglos de razón pura" (Mirabeau o el político). Esta forma de racionalidad posibilitó, a nivel político, un período revolucionario que se resolvió en la formulación de que todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos civiles o políticos, amparados estos últimos jurídicamente. Pero no podermos obviar, como firma Hannah Arendt, que se trata de unos derechos que en el fondo se predican de todos aquellos indiviuos que tienen la condición de ciudadanos de algún Estado o nación y no de aquellos sin esta condición.

La igualdad jurídico-política (leyes y derechos) se resuelve en un conjunto de

igualdades-libertades tipificadas constitucionalmente en todo Estado de suyo democrático. Todos estos derechos y libertades que llevan anejas, se predican por igual de todos los hombres en tanto que miembros del Estado. Aludimos la igualdad política, en su sentido más amplio, de todos los individuos libremente representados en cualquier Estado. Todos los hombres poseen los mismos derechos fundamentales (abolutos metafísicos, abstracciones e irrealidades). La democracia moderna se ha fundamentado en toda una serie de derechos (libertades), pero no ha proclamado al mismo tiempo un conjunto de obligaciones (restricciones) también fundamentales: “dos defectos de nuestra civilización moderna: enseña derechos y no obligaciones; carece de autocrítica, es decir, que consisten en medios y no en actitudes últimas”.

Al educar a los hombres en un nuevo régimen de democracia hay que enseñarles algo más que democracia, es decir, algo más que sus derechos, a saber: sus obligaciones. Se han satisfecho las exigencias de la masa rebelde, pero no así las de la auténtica minoría selecta que exige la salvaguarda de los derechos diferenciales y la proclamación de una serie de obligaciones y derechos históricos. Enlas escuelas que tanto enorgullecían al pasado siglo, no ha podido hacerse otra cosa, afirma Ortega, que enseñar a las masas las técnicas de la vida moderna, pero no se ha logrado educarlas. Se les han dado instrumentos para vivir intensamente, “pero no sensibilidad para los grandes deberes históricos; se les ha inoculado atropelladamente el orgullo y el poder de los medios modernos, pero no el espíritu”. Por eso dice Ortega que las masas no quieren nada con el espíritu. El resultado es la forja de un tipohumano que desprecia aquellos principios liberal-democráticos a que debe su acomodada existencia: “El hijo de la democracia liberal es de intención anti-liberal y, en rigor, anti-democráta (siendo a la vez, lo uno y lo otro)”.

Una declaración de los derechos comunes a todos los hombres legitima lo que en ellos hay de igualdad, pero deja fuera de consideración aquello en que son desiguales. Cuando se pone a los hombres en igualdad de condiciones ante la lucha por la existencia, es seguro que triunfarán los peores, porque son los más. Hasta ahora el espíritu democrático se ha caracterizado por una monomaníaca y susceptible ostentación de los derechos que cada uno tiene. Este primer ensayo de democracia fracasará si no se le completa. A la proclamación de derechos es preciso agregar, afirma Ortega contundentemente, una proclamación de oblicaciones. Los espíritus más delicados de nuestro tiempo, ahítos de no ver en torno suyo sino gentes que blanden amenazadoras sus derechos, empiezan a buscar algún reposo en la contemplación de la Edad Media, que antepuso “a la idea de derecho la idea de obligación. *Noblesse oblige* ha sido el lema admirable de una época ferviente, tránsida por un generoso impulso de sesgo ascendente y creador. La democracia tiene derechos; la nobleza tiene obligaciones (…), la democracia reconoce derechos políticos que todo hombre, sólo por nacer, posee. Durante todo el siglo XIX, la masa, que iba entusiasmándose con la idea de esos derechos como un ideal, no los sentía en sí, no los ejercitaba ni hacía valer, sino que de hecho, bajo las legislaciones democráticas, seguían viviendo, seguía sintiéndose a sí mismo como en el antiguo régimen. El pueblo, afirma Ortega, sabía ya que era soberano; pero no lo creía. Hoy, sin embargo, aquel ideal se ha convertido en una realidad en el corazón de todo individuo: “A mi juicio, quien no entienda esta curiosa situación moral de las masas, no puede explicarse lo que hoy comienza a acontecer en el mundo (…). Los derechos niveladores de la generosa aspiración democrática se han convertido, de aspiraciones e ideales, en apetitos y supuestos inconscientes”.

Las minorías de políticos liberales progresistas han desertado de su función. La deserción de las minorías ha sido doble. Durante el siglo XIX consistió “en halagar a las masas (…). Las minorías del siglo XX han desertado de su puesto”. Se han dedicado a suscitar en el hombre medio o masa una férrea conciencia de señorío, que le hace creer que sólo tiene derechos. El hombre masa tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y cree que no tiene obligaciones. Es

el hombre sin la nobleza que obliga –*sin nobilitate- snob.* No le han enseñado sus obligaciones y, sobre todo, que también existen derechos diferenciales o personales: "Se quiere que el hombre medio sea señor. Entonces no extrañe que actúe por sí y ante sí, que reclame todos los placeres, que imponga decidido su voluntad, que se niegue a toda servidumbre, que no siga dócil a nadie, que cuide su persona y sus ocios (…), son los atributos perennes que acompañan a la conciencia de señorío. Hoy los hallamos residiendo en el *hombre medio*, en la *masa".*

Nos encontramos ante una organización incompleta o parcial de la convivencia social. A los derechos mínimos e iguales para todos hay que añadir o acumular otros tan importantes como los primeros, a saber, los *derechos diferenciales*, privados o privilegios que son conquistas. Ciertas minorías han libertado a los hombres del *ancien régime* que era un orden injunsto. Reconocen a todos los nacidos ciertos derechos mínimos. Pero quedarse en este estadio es, como diría Ortega, hacer posada en medio del camino. Es preciso avanzar más y crear un nuevo orden, un *nouveau régime*, en el marco de una sociedad que es por esencia aristocrática, aunque puede dejar de serlo: "Yo no he dicho que la sociedad humana deba ser aristocrática, sino mucho más que eso. He dicho, y sigo creyendo, cada día con más enérgica convicción, que la sociedad humana es aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia misma, hasta el punto de que es socidad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se desaristocratice. Bien entendido que hablo de la sociedad y no del Estado". Se trata, afirma Ortega, de lograr una nueva estructura social o una nueva jerarquía asentada sobre la bse de esos derechos personales o señoriales. No basta con una legislación de derechos comunes y mínimos: hacen falta los derechos diferenciales y máximos que representan el perfil adonde llega el esfuerzo de la persona: "un sistema de rangos (…), para que la sociedad pueda organizarse en nueva aristocracia". Toda aproximación del que vale menos al que vale más sería un beneficio para aquél; será, en rigor, "una ascensión en la jerarquía". Ahora bien: la forma orgánica y no meramente casual de sa aproximación es el servicio. Servir será, pues, la forma de convivencia en que el inferior participa de las excelencias anejas al superior. He aquí por qué honda razón en la Edad Media el servicio ennoblece en vez de denigrar, y es un medio elevatorio en el sistema de rangos humanos. Podríamos decir con Nietzsche que nadie tiene ya hoy valor para reclamar derechos especiales, derechos señoriales, un sentimiento de respeto para consigo mismo y para con sus iguales, un *pathos de la distancia.*

Los *derechos diferenciales* no son concesiones o favores que se hacen a la persona, sino que son privilegios conquistados arduamente por todos aquellos individuos de condición noble o de vida esforzada. Los *derechos privados o privilegios* no son pasiva posesión o simple goce, sino que representan el perfil adonde llega el esfuerzo de la persona con un logrado nivel de autoexigencia. Los *derechos comunes,* como son los *del hombre y del ciudadano,* son propiedad pasiva o puro usufructo y beneficio, es decir, don generoso del destino con que todo hombre se encuentra. No responden a esfuerzo ninguno: "El derecho impersonal se tiene y el personal se sostiene (…). Equivale, pues, noble, a esforzado o excelente (…). El noble originario se obliga a sí mismo, y al noble hereditario le obliga la herencia". La nobleza orteguiana no es de condición hereditaria, de sangre o estirpe. Se trata de una nobleza de espíritu. Ortega se lamenta de la degeneración que ha sufrido una palabra tan inspiradora como *nobleza.* Porque al significar para muchos nobleza de sangre o hereditaria, se convierte en algo parecido a los derechos comunes, en una calidad estática y pasiva, que se recibe y transmite como una cosa inerte (…).

La exclusiva atención a los derechos mínimos o comunes incluye de por sí una cierta inmoralidad, pues deja sin reconocer los derechos diferenciales o personales, privativos, sobre todo, de las minorías de individuos excelentes. Los segundos constituyen la verdadera moral de los derechos.

Derechos Humanos: disyuntiva de nuestro tiempo

Alberto Buela

Derechos Humanos y su nueva fundamentación

A fuer de ser precisos comencemos diciendo que la expresión derechos humanos es redundante, pues los derechos no pueden ser sino humanos. Por extensión se habla de derecho de los animales, pero este tipo de derecho es convenido.

La breve historia de los derechos humanos es la siguiente: El primer pensador que plantea el tema de los derechos, hoy llamados humanos, y denominado por él "derechos de la persona" fue el teólogo y jusfilósofo Francisco de Vitoria, cuando en 1541 planteó los derechos de los indios americanos a ser considerados persona pero, y esto es digno de remarcar, se plantearon dentro del marco de pertenencia a una comunidad entendida como la Cristiandad. Luego, es el filósofo inglés y padre del liberalismo John Locke quien eleva la teoría de los derechos humanos a religión laica. La moderna teoría de Locke fue adoptada por las colonias norteamericanas como derechos exclusivamente para sí mismas y no con proyección ecuménica. Esta teoría desembarca luego en el igualitarismo aunque es sabido que para esta ideología unos son más iguales que otros. El sujeto de estos derechos fue el hombre entendido como individuo de la sociedad burguesa y no el hombre del pueblo. Finalmente, terminan estos derechos anteponiéndose a los derechos de la comunidad.

En definitiva, la política de este tipo de derechos humanos vigente y triunfante hoy está dirigida a la construcción de un mundo uno y homogéneo. Nosotros a estos vamoa a anteponer el derecho de los pueblos y buscarle una fundamentación acorde a nuestra realidad y necesidades.

Cuando los derechos humanos reciben su declaración explícita en la carta de las Naciones Unidas en 1948 todavía tenían como fundamento el hecho de ser una verdad reconocida libremente por todos, pues la misma era inherente a todo ser humano.

Hoy, a partir de la ética del consenso pregonada por Habermas y lo que queda de la vieja escuela neomarxista de Frankfurt, así como por la teoría de la justicia del liberal noramericano John Rawls, los derechos humanos son definidos por la voluntad consencuada de aquellos que deciden, y no por estar atados a la naturaleza de la persona humana.

Este cambio es gravísimo porque siguiendo este procedimiento cualquier elemento o situación puede ser presentado como un nuevo derecho humano. Derecho a la eutanasia, al género, al aborto, al infanticidio, al matrimonio de homosexuales.

Los altos funcionarios de las Naciones Unidas persiguen a toda costa el logro del consenso, pues ello adquiere fuerza de ley en los Estados que va más allá de ellos mismos. O Estados vicarios o dependientes de los diferentes lobbies internacionales que en forma inconsulta o imprudente ratifican las medidas adoptadas.

De modo tal que, siguiendo esta lógica perversa, los Estados como el nuestro tienden a obedecer leyes que surgen de la voluntad de aquellos que crean el consenso como manifestación de su propia voluntad y no en orden a la mayor justicia respecto de un acontecimiento o situación dada en nuestro país.

Nosotros proponemos un anclaje de los derechos humanos como derechos no ya del individuo sino más bien de la persona. No es este el lugar para la profunda disquisición entre individuo y persona, sólo baste decir que individuo viene del griego átomos que significa indivisible y persona, también del griego prosopón, que significa rostro o máscara a través de la cual nos manifestamos.

La noción de individuo indica que forma parte de una especie, en cambio la de

persona sugiere, antes que nada, la idea de ser singular e irrpetible, esto es, de ´nico, porque está más alla de una especie. Así el hombre es individuo por formar parte de la especie homo, la persona es algo absolutamente diferente a toda especie o categoría y por eso se la ha podido definir también como: ser moral y libre. Vemos cómo la idea de persona implica necesariamente la de libertad y no así la de individuo.

Los derechos humanos fundados como derechos de la persona rescatarían al mismo tiempo la dimensión íntima de la unicidad vivida, lo que exige el respeto a la más elemental forma de vida humana, y la dimensión social del hombre, que sólo se puede comprender plenamente en el "rostro del otro", que es lo mismo que decir en el "otro como persona". Esta es la forma de romper la idea de simulacro, del "como si" kantiano, que es la que gobierna nuestras relaciones sociales y políticas en esta totalitaria y cruel dictadura del "se dice o se piensa" de los policías del pensamiento único bajo el que vivimos.

Murió Jean Baudrillard quien a través de toda su obra denunció de mil maneras la sociedad del simulacro en que vivimos. Hace unos años murió otro filósofo francés Guy Debord quien fustigó a nuestra sociedad como "del espectáculo". Hoy Massimo Cacciari no se cansa de describir la pax apparens en que vivimos. ¿Es necesario insistir más sobre este tema tantas veces y tan bien denunciado y descrito? Creemos que no, que es suficiente.

Así, a los derechos humanos tenemos que buscarle un anclaje en las necesidades de los peublos y de los hombres que los integran que es muy diferente al basamento que hoy se les otorga, como es el consenso de los poderosos, los lobbies, que cuanto más fuertes son, más derechos poseen o logran.

Derechos humanos vs. Derechos ciudadanos

Hace ya muchos años el pensador croata Tomislav Sunic realizaba la distinción entre derechos humanos y derechos de los pueblos tomando partido por estos últimos.

No es para menos, los derechos humanos tienen un anclaje filosófico en la ideología de la ilustración de corte político liberal, mientras que los derechos de los pueblos fundan su razón de ser en el historicismo romántico de corte popular.

Hoy ya es un lugar común –luego de la afirmación de Proudhon, el padre del anarquismo, "cada vez que escucho humanidad sé que quieren engañar"- cuestionar la incoherencia de la Ilustración en materia política, así como la exaltación de la razón humana como "diosa razón".

Este pensamiento ilustrado sufre una metamorfosis clara que va desde sus inicios con el laicismo libertario de la Enciclopedia y el racionalismo pasa por el socialismo democrático y desemboca en nuestros días en el llamado "progresismo" que se expresa en la ideología de la cancelación, como bien lo hace notar el buen pensador español Javier Esparza: "que consiste en aquella convicción según la cual la felicidad de las gentes y el progreso de las naciones exige cancelar todos los viejos obstáculos nacidos del orden tradicional".

La gran bandera del pensamiento "progre" son y han sido los derechos humanos, donde ya se habla de derechos de segunda y tercera generación. Esta multiplicación de derechos humanos por doquier ha logrado un entramado, una red política e ideológica que va ahogando la capacidad de pensar fuera de su marco de referencia. Así, el pensamiento políticamente correcto se referencia necesariamente en los derechos humanos y éstos en aquél, cerrando un círculo hermenéutico que forma una ideología incuestionable.

Esta alimentación mutua se da en todas las formulaciones ideológicas que se justifican a sí mismas, como sucedió con la ideología de la tecnología en los años sesenta donde la tecnología apoyada en la ciencia le otorgaba a la ciencia un peso moral que ésta no tenia, hasta que la tecnología llevaba a la práctica o ponía en ejecución los principios especulativos de aquélla.

Se necesita entonces una gran quiebra, una gran eclosión, el surgimiento de una gran contradicción para poder quebrar esta mutua alimentación. Mutatis mutandi, Thomas Khun hablaba de quiebra de los paradigmas, claro que no para hablar de este tema, sino para explicar la estructura de las revoluciones científicas.

Los derechos humanos tal como están planteados hoy por los gobiernos progresistas están mostrando de manera elocuente que comienzan a "hacer agua", a entrar en serias contradicciones.

En primer lugar, estos derechos humanos de segunda o tercera generación han dejado o han perdido su fundamento en la inherencia a la persona para ser establecidos por consenso. Consenso de los lobbies o grupos de poder que son los únicos que consensúan, pues los pueblos eligen y se manifiestan por sí o por no. Aut Aut, Liberación o dependencia, Patria o colonia, etc. Es por eso que hoy se multiplican por cientos: derecho al aborto, al matrimonio gay, a la eutanasia, derecho a la memoria sobre la historia, a la protección a las jaurías de perros. Cientos de derechos que se sumaron a los de primera generación: a la vida, al trabajo, a la libertad de expresión, a la vivienda, al retiro digno, a la niñez inocente y feliz, etc. Este amasijo de derechos multiñicados ha hecho que todo el discurso político "progre" sea inagotable.

Pero cuando bajamos a la realidad, a la dura realidad de la vida cotidiana de los ciudadanos de a pié de las grandes ciudades nos encontramos con la primera gran contradicción: Estos derechos humanos, proclamados hasta el hartazgo, no llegan al ciudadano. No los puede disfrutar, no los puede ejercer.

Y nos preguntamos, ¿dónde están los derechos humanos a la libre circulación, a la seguridad, a la dignidad, a la vida, al trabajo, a la vivienda, a la salud, a la moralidad pública …? No están ni realizados ni plasmados y no tienen ninguna funcionalidad político-social como deberían tener. Así, los derechos humanos en los gobiernos progresistas son derechos "declamados", no realizados. Es que este tipo de gobiernos no gobiernan, sino que simplemente administran los conflictos, no los resuelven. La gran contradicción de lo políticamente correcto en su anclaje con los derechos humanos en su versión ideológica es que estos por su imposibilidad de aplicación han quedado reducidos a nivel de simulacro. Hoy gobernar es similar.

Y acá surge la paradoja, que en nombre de una multiplicidad infinita de derechos humanos de tercera generación, los denominados derechos subjetivos, se han dejado de lado los derchos de primera como de segunda generación. Se han tornado así, irrealizables los sanos y loables derechos de 1948 que tenían su fundamento en las necesidades prioritarias de la naturaleza humana. Y no se cumple con los derechos sociales de los Estados de bienestar, que eran los de segunda generación. Todo esto tiene sólo una víctima, los pueblos, las masas populares que padecen el ideologismo de los ilustrados "progres" que los gobiernan